

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ MARCEL GAUCHET. LES
APPORTS THÉORIQUES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE, DU
STRUCTURALISME ET DE L'HERMÉNEUTIQUE.

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE
EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CHARLES MORISSET

SEPTEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens ici à remercier quelques personnes sans qui il m'aurait été fort difficile de penser ce sujet et d'écrire ce mémoire. Premièrement, je tiens à remercier mon directeur Yves Couture pour sa patience, ses conseils et sa grande rigueur conceptuelle, merci pour la justesse des critiques : elles m'ont vraiment aidé et forcé à me dépasser. Je remercie aussi le groupe de recherche sur la pensée de Marcel Gauchet pour le financement et les opportunités de colloques. Merci à Myrtô Dutrisac et au professeur Gilles Labelle pour les discussions et l'aiguillage sur la question de l'origine. Merci aussi aux membres de la Société Secrète, à Olivier Chassé-St-Laurent, à Karine Plante, à Marie-Ève Poulin, à David Lebel et à Mélanie Plourde pour avoir enduré de nombreuses discussions sur le sujet, pour les corrections et les critiques. Finalement, je remercie ma famille, mon père Jean-Claude Morisset, ma mère Lucille Gauthier ainsi que ma sœur, Sylvie Morisset pour leur support constant et leur indéfectible appui depuis mon retour aux études en 2001.

RÉSUMÉ	V
INTRODUCTION.....	1
1. PRÉSENTATION.....	1
2. REVUE DE LITTÉRATURE.	5
<i>Le phénomène religieux.....</i>	<i>6</i>
<i>La philosophie de l'histoire: trois exemples.....</i>	<i>8</i>
3. PROBLÉMATIQUE : L'HISTOIRE EN DÉBAT CHEZ MARCEL GAUCHET : PHÉNOMÉNOLOGIE, STRUCTURALISME ET HERMÉNEUTIQUE.	12
4. MÉTHODE ET PLAN.....	22
CHAPITRE 1 – PHÉNOMÉNOLOGIE : PRINCIPES, LIMITES ET APPORTS À L'ANTHROPOSOCIOLOGIE TRANSCENDANTALE	26
1.1 — LA PHÉNOMÉNOLOGIE : POINT DE DÉPART ET MÉTHODE.....	26
1.2 – PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOSOCIOLOGIE TRANSCENDANTALE.....	31
<i>Phénoménologie : critique et apports.</i>	<i>32</i>
CHAPITRE 2 — LA QUESTION DE L'ORIGINE : ANALYSE GÉNÉTIQUE.....	40
2.1 — APPORT LEFORTIEN : DIVISION ORIGINALE, POUVOIR ET DÉCISION.	41
<i>Division et institution du social.....</i>	<i>43</i>
<i>Permanence du théologico-politique.....</i>	<i>52</i>
2.2 — APPORT CLASTRIEN : LA QUESTION DU POUVOIR AU SEIN DES SOCIÉTÉS PRIMITIVES.....	58
CHAPITRE 3 – LA QUESTION DE L'ORIGINE : ANALYSE STRUCTURALE.....	69
3.1 – STRUCTURALISME : PRINCIPES ET LIMITES.	72
<i>Foucault</i>	<i>76</i>
<i>Lacan.....</i>	<i>80</i>
3.2 – ÉPOCHÈ : MISE EN PARENTHÈSE DES DONNÉES THÉTIQUES.....	86
3.3 – ÉPOCHÈ : COURT-CIRCUITAGE DU SENS ET DE LA VÉRITÉ.....	94
CHAPITRE 4 – HERMÉNEUTIQUE ET HISTOIRE	106
4.1 – SENS POLITIQUE DE LA RELIGION.....	111
<i>La pensée de l'altérité.....</i>	<i>115</i>
<i>La pensée de l'altérité : le rapport pouvoir-savoir</i>	<i>117</i>
<i>Temporalité</i>	<i>119</i>

4.2 - ORIGINE : MOMENT ET HISTORICITÉ	132
<i>Principe de cohérence</i>	134
<i>Articulation du principe de cohérence</i>	142
4.3 - SENS, HISTOIRE ET DEVENIR	147
CONCLUSION	166
BIBLIOGRAPHIE	174

RÉSUMÉ

Le pari que nous avons pris ici, consiste à éclairer la question de la philosophie de l'histoire chez Marcel Gauchet à l'aide d'une analyse des apports de trois sources théoriques qui déterminent l'anthroposociologie transcendantale soit la phénoménologie, le structuralisme et l'herméneutique. Notre hypothèse se situe dans le désir de vérifier la justesse des thèses qui imputent une philosophie de l'histoire déterministe et téléologique à la pensée historique de Marcel Gauchet. Si tel était le cas, l'histoire serait alors réduite à être celle d'un processus structural qui, en dernière analyse, déterminerait de manière absolue les possibles des phénomènes politiques aussi différents que la religion chez les peuples primitifs et la modernité politique. Notre intuition fut que braquer l'analyse sur la question de l'origine abolirait la thèse selon laquelle, au terme d'une succession progressiste de l'histoire, l'hétéronomie mènerait nécessairement à l'autonomie. Ainsi, une analyse de la philosophie de l'histoire chez Gauchet demande de s'interroger sur la condition de possibilité de l'histoire, soit l'ontologie du social historique qui sous tend, chez Gauchet, le devenir historique du politique au sein du monde social-humain.

Pour y arriver, nous avons pris une distance par rapport aux interprétations qui étaient faites jusqu'alors de la pensée de Marcel Gauchet. En effet, celles-ci se limitaient principalement à deux types d'analyses, soit son approche politique du fait religieux, soit son interprétation de l'histoire comme avènement progressif des sociétés de l'autonomie. Nous avons plutôt décidé de replacer la pensée gauchetienne au coeur des débats théoriques et épistémologique plus fondamentaux qui touchaient la philosophie et les sciences humaines françaises de la deuxième moitié du XXe siècle. L'œuvre de Gauchet est donc replacée d'emblée au sein des débats qui touchent la pensée française des années 1960-70 – débats qui avaient pour enjeu principal le statut de l'hégélano-marxisme. Au delà d'une ressaisie détaillée du devenir historique et de sa mécanique, la philosophie de l'histoire est à comprendre chez Gauchet en fonction des apports théoriques et des débats entourant l'influence de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique au sein des sciences humaines. Comprendre ces apports théoriques s'avère nécessaire afin de ressaisir le sens originaire, ontologique et historique que prend le fait social et politique chez Gauchet.

Mots clés : Gauchet, structuralisme, phénoménologie, herméneutique, origine.

« (...) l'advenue de la société des individus émancipés se traduit en profondeur par la ruine des fondements de la possession de soi. L'homme délié de l'assujettissement au collectif est l'homme qui va devoir se découvrir intérieurement asservi ».

« [Le surgissement de la figure du sujet scindé] correspond à l'advenue brutale (...) d'une forme inédite de la réflexivité, d'un nouveau schème général du rapport à soi passant non par l'unité, la proximité ou la présence, mais par la division, au rebours des habitudes de la pensée les mieux assises, et cela aussi bien dans l'ordre du fonctionnement collectif que dans le registre de l'expérience individuelle. » - Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*

Introduction

1. Présentation

La publication et le retentissement de l'imposant ouvrage qu'est *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* a suscité nombre de commentaires et de réactions. Le succès de ce travail aura été dû en partie à la nouveauté des analyses sur les rapports qu'entretiennent le théologique et le politique, mais aussi pour sa conception de l'histoire et sa révision des thèses structuralistes. Il fera ressortir le développement historique des deux possibles : les deux « *formes fondamentales de l'établissement collectif*¹ », que sont l'autonomie et l'hétéronomie. Plutôt que d'étudier le phénomène religieux sous l'angle de *l'homo religiosus* ou de l'opposition entre le sacré et le profane, Gauchet rendra le surgissement de la figure de l'autonomie politique moderne à son inscription au sein du devenir; c'est-à-dire à ce qui la lie à la forme hétéronomique du politique, qui avait prévalu jusqu'alors. Par cette analyse historique de la religion, ce sont les modalités mêmes de l'expérience politique qui sont rendues visibles. Ainsi, les transformations politiques des sociétés sont à être jugées à la mesure du sens de l'histoire.

¹ Gauchet, Marcel : « *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* », Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. XVIII.

Ce mémoire est le fruit d'une réflexion sur la place, le rôle et la dynamique de l'histoire dans la pensée de Marcel Gauchet. Plus précisément, il s'agit d'un questionnement sur les fondements épistémologiques de sa conception de l'histoire. Comme le dit un des principaux commentateurs de Gauchet, Emmanuel Terray, *Le Désenchantement du monde* « relève d'un genre aujourd'hui délaissé : la philosophie de l'histoire² ». Un principe, qui constituerait et régulerait simultanément les possibles de l'histoire, serait donc à l'œuvre au sein de son « *anthroposociologie transcendantale*³ ». En fait, la plupart des analyses épistémologiques de cette théorie attribuent à sa conception de l'histoire le qualificatif de « philosophie de l'histoire » à propos duquel Gauchet a dû s'expliquer tout au long de sa carrière, et contre lequel il s'est défendu. Ce mémoire représente une tentative pour aller plus loin dans l'éclaircissement des fondements de sa pensée de l'histoire et en dégager non seulement la genèse, c'est-à-dire les influences qui l'ont mené vers sa philosophie de l'histoire, mais aussi en dégager la structure et le fonctionnement.

Le terme anthroposociologie transcendantale renverrait à la volonté qu'a Gauchet d'établir un lien fort entre la nature de la psyché individuelle et de la psyché collective via la notion de structure. Il s'agirait d'une recherche à la fois anthropologique « *au sens de théorie de l'humain, de ce qui fait l'humanité de l'homme*⁴ », et sociologique « *parce que les deux aspects (...) semblent inévitablement corrélés*⁵ ». Son aspect transcendantal vise à « *désigner la dimension proprement philosophique de l'ensemble, l'interrogation sur les conditions de possibilité*⁶ » de l'humanité et des sociétés. L'anthroposociologie transcendantale servira donc de méthode pour retracer les origines du politique dans le but de rendre intelligible une discontinuité historique jusqu'alors incompréhensible : l'émergence de l'État. Dans le *Désenchantement du monde*, Gauchet vise à rendre intelligible le devenir même du monde social-humain en donnant un sens aux ruptures historiques, principalement à celle qui existe entre les sociétés sans État (les sociétés primitives) et les sociétés qui en ont un. Gauchet ne vise rien de moins que de faire comprendre l'émergence du politique, son *origine*, pour tenter

² Terray, Emmanuel : « *Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet* », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, p. 109.

³ Gauchet, Marcel : *La condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris p. 13

⁴ *Ibid.* p. 13

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

de rendre intelligible la discontinuité historique que représente l'émergence de l'État. Cette histoire a donc ceci de particulier : si elle vise une compréhension approfondie d'un passé si lointain, c'est pour mieux comprendre ce que nous sommes, pour faire une histoire du présent, c'est-à-dire celle de l'exception moderne en matière d'organisation du politique. En effet, selon Gauchet, le politique aurait été, durant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, organisé de façon hétéronome, c'est-à-dire que l'on remettait les fondements de la Loi et de la vérité qui sous-tend le pouvoir à une Altérité. Face à cela, la modernité constituerait une exception de cette histoire : les sociétés dites modernes auraient été les premières à organiser le politique et le pouvoir en fonction du principe d'autonomie et elles représenteraient l'exception de ce parcours. Ce n'est qu'en leur sein que les humains, plutôt que de recevoir la Loi et la Vérité, se la donneraient.

La question de l'origine du politique est donc le socle sur lequel se pose le point de départ de cette histoire politique de la religion. Pour le dire sommairement, à l'origine du monde social-humain, la religion aurait découlé d'un « choix⁷ », effectué par une « intentionnalité inconsciente⁸ », une forme de « sujet sans sujet⁹ » qui relève plus dans les faits d'un méta-sujet collectif, le sujet humain. Ce dernier n'est aucun sujet en particulier et pourtant désigne le fait que les humains appartiennent tous à la même histoire¹⁰. Ce choix accompli par cette intentionnalité propre à la forme sujet sans sujet, soulève d'emblée la question de son effectuation et de son effet structurant. Quand vient le temps de comprendre l'émergence et l'histoire du monde social-humain, sa nature, ce qui la compose et lui donne

⁷ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du Monde, Une Histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. VIII

⁸ Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la religion*, Coll. Biblio Essais, Le livre de Poche, Ed. Grasset et Frasnelle, 2004, p. 39. Gauchet n'a jamais su asseoir un terme définitif pour signifier que cette décision n'est celle de personne car elle appartient autant à l'ordre du particulier en tant que réalité propre aux sociétés primitives qu'à l'ordre universel de l'histoire de l'humanité. Cette intentionnalité inconsciente participe tout autant de l'intentionnalité propre au sujet humain particulier que sont les sociétés primitives qu'au métasujet de l'histoire universelle, le sujet humain en général.

⁹ J'emprunte ici l'expression à monsieur Gilles Labelle. Voir Labelle, Gilles : « « Institution symbolique », « Loi » et « Décision sans sujet ». Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », Dans *Religion, modernité et démocratie, en dialogue avec Marcel Gauchet*, sous la direction de François Nault, Presses de l'Université Laval, 2008.

¹⁰ On pourrait dire ici qu'il s'agit d'un effort pour prendre une distance certaine des pensées du sujet de type hégélien et d'un certain rapprochement avec l'effort heideggerien pour essayer d'élaborer une pensée a-subjective de l'histoire.

son dynamisme, ce qui la constitue et la régule, nous sommes plongés dans l'obscurité. Si Gauchet pose une *structure de division* constitutive dès l'origine – nous sommes irrémédiablement séparés de l'origine, mais on ne peut la nier, car nous sommes là — cette position n'est pas évidente. Elle semble en effet être posée à partir d'elle-même et n'appelle aucune causalité première. Ni complètement réflexive, ni totalement irréfléchie, cette structure, qui lie l'intentionnalité politique première et l'histoire, qui découle du *choix contre le pouvoir qu'ont fait les sociétés primitives*, ne semble se déployer qu'à partir d'un impensable. L'intuition ici est que ce qui se trouve à l'origine du monde social-humain chez Gauchet, joue un rôle fondamental en ce qui a trait à la dynamique historique, à ce qui régule et constitue l'histoire. La manière dont s'organise le lien entre l'origine et la dynamique historique est donc au cœur de nos recherches sur la philosophie de l'histoire chez Gauchet.

Malgré les efforts pour justifier ses choix méthodologiques¹¹, la trajectoire philosophique de Marcel Gauchet demeure en partie énigmatique, tellement la volonté de tenir bout à bout une indéterminité dernière de l'histoire et un déterminisme structural fort est intense. Chez Gauchet, ce qui régulerait et constituerait l'histoire se jouerait constamment dans cette tension forte entre indétermination et déterminisme. L'universel et le particulier sont toujours compris entre une contingence des possibles qui est en dernière analyse ouverte par l'intentionnalité du sujet humain, et une nécessité structurale qui détermine cette contingence. Indéterminité et déterminisme sont tenus ensemble et en tension tout au long de son œuvre. Celle-ci ne peut se lire que dans cette tension qui lui est propre et qui lui donne son ambiguïté, sa capacité à être interprétée et travaillée. La tension est si forte que l'idée d'une unité méthodologique semble difficilement concevable. Une énigme structurelle, une sorte de nœud boroméen, un point aveugle apparaissent chez Gauchet quand on essaie de penser le rapport entre déterminisme et indéterminisme, entre structure et intentionnalité.

Ce que nous chercherons ici à déterminer, ce sont les fondements épistémologiques qui rendent possible le déploiement simultané d'un déterminisme structural fort et de la thèse de la liberté dernière du *sujet-humain*. Il s'agit donc d'élucider l'énigme d'une histoire pensée dans sa totalité, au sein de laquelle se côtoient déterminisme et liberté, rupture

¹¹ Gauchet, Marcel : *La condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 2003, 482 pp.

historique irréconciliable et continuité d'une seule et même histoire humaine. Pour le dire abruptement dans une formule : existe-t-il oui ou non une philosophie de l'histoire cohérente chez Marcel Gauchet et si oui, qu'est-ce qui en détermine le constitutif et le régulateur ? C'est là l'interrogation qui sous-tend cette réflexion sur les fondements épistémologiques de la pensée historique de Marcel Gauchet.

2. Revue de littérature.

L'œuvre de Gauchet a maintes fois été analysée et commentée tant sous l'angle d'une phénoménologie de la religion que sous l'angle de l'histoire qu'il en dresse. Toutefois, l'effort de compréhension se confronte au problème de la diversité et de l'éclectisme des interprétations. Parmi ces analyses, on retrouve les commentaires sur ses positions politiques¹², sur la question du politique¹³, sur l'analyse du phénomène religieux¹⁴ et la conception historique qu'il en a¹⁵, ainsi que sur les fondements épistémologiques de sa conception de l'histoire. Ces thèmes, qui paraissent ici nettement séparés, s'enchaînent et s'entrecroisent dans l'œuvre de Gauchet, les uns renvoyant aux autres et apportant un éclairage toujours plus grand sur son projet théorique, ce qui rend les cloisons qui les séparent bien perméables.

Deux lectures s'imposent quand vient le temps d'analyser le rapport entre structure et histoire. D'un côté, il y a ceux qui traitent le phénomène religieux pour lui-même, ce qui est notamment le cas des travaux qui s'inscrivent dans le champ des études religieuses, et de

¹² Voir notamment Moyn, Samuel : « Savage and modern liberty, Marcel Gauchet and the origins of New French thought » dans *European Journal of Political Theory*, Vol 4 (2), Sage publications Ltd, London ainsi que Lindberg, Daniel : « *Le Rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires* », Seuil, Coll. La République des Idées, Paris, 2002.

¹³ Couture, Yves : « Hétéronomie et Démocratie » dans *Sciences Religieuses*, pp. 445-467, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005.

¹⁴ Dey, Tarcy : « Archéologie ou Phénoménologie du Religieux ? », dans *La Nouvelle Revue Française*, No. 393, pp. 69-77, 1985, Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Le Christianisme et la Cité Moderne. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 95-101, Paris, 1986 & Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Comment Traiter de la Religion. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 201-212, Paris, 1986 et Mongin, Olivier : « Quand la Religion s'éclipse » dans *Esprit*, No 10, pp. 34-49, Paris, 1985.

¹⁵ Notamment Terray, Emmanuel : « Sur le Désenchantement du Monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128 et Labelle, Gilles : « Institution symbolique, loi et décision sans sujet. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », dans *Sciences Religieuses*, p. 475, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005.

l'autre, il y a ceux qui se penchent précisément sur les questions de méthode et de théorie en faisant l'analyse non seulement de sa conception de l'histoire, mais aussi de son interprétation de la spécificité moderne dans cette histoire. Ces lectures philosophiques visent une analyse épistémologique du rapport entre structure et histoire, des enjeux qu'il soulève et de ses lacunes. Plus précisément, elles mettent l'emphasis sur deux enjeux majeurs soulevés par l'œuvre de Gauchet. Elles analysent le rapport entre contingence et nécessité ainsi que la question du devenir historique.

Le phénomène religieux

Généralement, on peut affirmer que ce que les commentateurs estiment être l'essence du religieux, la foi, le sentiment religieux, est laissé de côté dans la conception gauchetienne de la religion. En effet, chez Gauchet, la vérité de la religion est historicisée. De plus, il laisse de côté l'analyse de l'essence de ce phénomène qui se trouve en fait à être un épiphénomène du politique. De plus, chez ces lecteurs, l'histoire telle que la conçoit Gauchet serait fortement déterminée par une structure qui lui donne son *telos* : la sortie de la religion. La structure serait toujours déjà-là à déterminer les deux possibles de l'histoire, l'autonomie et l'hétéronomie, qui rassemblent l'ensemble des événements particuliers. L'unité transcendantale du monde social-humain semble avoir la primauté absolue sur ses réalisations particulières. Comme le mentionnent E. Terray, P. Manent¹⁶ et Thierry Hentsch,¹⁷ de même que Hubert Faes, François Monconduit, Jean Greich, George Kawalski et Antoine Delzant dans *Un Monde désenchanté ?*, les thèses gauchettiennes produisent trois fortes impressions. Premièrement, celle d'être devant une histoire pour laquelle la notion d'événement et de nouveau est à peu près inexistante, l'histoire étant prédéterminée par le déploiement d'une structure transcendantale. Deuxièmement, celle d'avoir affaire à une conception de l'histoire qui réintroduit l'idée d'évolution¹⁸. Il s'agit du schéma évolutif propre à la thèse de la sortie

¹⁶ Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Le Christianisme et la Cité Moderne. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 95-101, Paris, 1986, & Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Comment Traiter de la Religion. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 201-212, Paris, 1986.

¹⁷ Hentsch, Thierry : « Le politique et le Religieux » dans *Introduction aux fondements du Politique*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 1997, pp. 56-59.

¹⁸ Voir aussi Hentsch, Thierry : *Introduction aux fondements du Politique*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 1997 ainsi que Hentsch, Thierry. « L'idée de progrès en matière de religion » dans *La Croyance, premières réflexions*, pp.16-25, Édition Bréal, Rosny-sous-Bois, 2003.

de la religion. Troisièmement, elle donnerait une primauté absolue à l'unicité du système qui en détermine les conditions de possibilité.

Toutefois, la plupart de ces commentateurs ont laissé de côté la difficile problématique du commencement de cette histoire politique du religieux, celle du fondement premier du politique, c'est-à-dire la question du « choix¹⁹ » et de « l'intention inconsciente²⁰ » qui lui est sous-jacente. En effet, chez Gauchet, ce serait par une décision que le social s'institue²¹. Comme l'a démontré Samuel Moyn, Gauchet affirme non seulement la primauté du politique, mais bien son fondement en intention. Gauchet en arrive à cette conclusion en faisant l'analyse critique des thèses de Pierre Clastres sur le politique au sein des sociétés primitives. L'institution du fait politique, sous les diverses formes qu'il peut prendre, implique non pas une forme de nécessité propre à la nature humaine, mais bien une intention²². L'institution de la religion première, la religion au sein des sociétés primitives, est donc fondée en intention. Ainsi, une analyse du déploiement de la nécessité structurale, nécessité qui est transcendantale, doit être menée conjointement avec l'analyse de l'intentionnalité. Ce duo structure/intentionnalité formerait donc la matrice fondamentale sur laquelle se résout la question de l'historicité et de la philosophie de l'histoire chez Marcel Gauchet. Toutefois, la question à savoir s'il existe quelque chose comme un principe de cohérence qui articule l'histoire effective, la structure et l'intentionnalité au cœur du devenir demeure éminemment absente de ces analyses historiques du phénomène religieux.

¹⁹ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. VIII. Je reviendrai sur ce concept central dans la partie « Problématique ».

²⁰ Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la religion*, Coll. Biblio Essais, Le livre de Poche, Ed. Grasset et Frasnelle, 2004, p. 39.

²¹ Voir Lefort, Claude et Gauchet, Marcel : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, pp. 7-78, Bruxelles, 1971 et Labelle, Gilles : « Institution symbolique, loi et décision sans sujet. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », Dans *Sciences Religieuses*, p. 475, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005, p. 473 et suivantes. Il s'agit là d'une notion lefortienne qui sera étudiée plus en détail dans le chapitre 2.

²² Moyn, S. : « Savage and modern liberty, Marcel Gauchet and the origins of New French thought » dans *European Journal of Political Theory*, Vol 4 (2), Sage publications Ltd, London, p.165.

La philosophie de l'histoire: trois exemples

Si peu de commentateurs semblent s'être intéressés à la question de la nature et de l'origine de cette structure qui semble sous-tendre et déterminer le devenir universel de l'humain social, plusieurs se sont penchés sur l'étroite relation qu'elle entretient avec l'histoire. Selon plusieurs de ces lecteurs, la réinterprétation de la discontinuité historique qu'est l'expérience européenne moderne au sein de la perspective d'un devenir historique universel n'est pas sans rappeler la question d'un schéma propre aux philosophies de l'histoire déterministe historique de type hegeliano-feuerbachien. En effet, l'histoire telle que l'interprète Gauchet peut être lue comme la sortie progressive de l'humanité de sa condition d'aliénation à elle-même ou bien encore comme l'histoire de l'évolution politique des sociétés dont la modernité représente le progrès le plus accompli. Plusieurs questions sont posées par ces lectures : la structure donne-t-elle réellement à l'histoire un caractère déterminé ? L'oriente-t-elle dans une certaine direction, c'est-à-dire vers la sortie de l'hétéronomie religieuse ? Joue-t-elle le même rôle constitutif et régulateur que la raison chez Hegel ? Est-elle la négation déterminée qui donne à l'histoire son sens ? Ce sont toutes là des questions posées et abordées par les commentateurs qui entreprennent une généalogie de la pensée historique de Marcel Gauchet et qui veulent élucider son parcours théorique et ses conséquences philosophiques. En voici trois exemples.

Tout d'abord, l'interprétation d'Olivier Mongin, dans son texte intitulé « *Quand la religion s'éclipse*²³ » est un bon exemple d'une lecture qui n'associe pas l'œuvre de Gauchet aux thèses déterministes. Il soutient la thèse selon laquelle l'ambition principale du *Désenchantement du monde* serait d'en arriver à une anthropologie fondamentale qui articule une double réflexion sur l'histoire de l'humanité et la nature humaine, une « *unité concevable du devenir humain*²⁴ ». Il offre donc une lecture de l'œuvre de Gauchet qui placerait le religieux au second rang pour laisser toute la place aux enjeux historiques, soit la réflexion sur la structure anthropologique fondamentale et son rôle dans le passage historique de l'humanité à la modernité, tout en portant une attention particulière sur le rapport entre religion et modernité. Pour lui, l'histoire mise en scène dans le *Désenchantement du monde*

²³ Mongin, Olivier : « Quand la religion s'éclipse » dans *Esprit*, No 10, pp. 34-49, Paris, 1985.

²⁴ *Ibid.* p. 34.

est celle du déplacement structural de l'Altérité qui serait passée « *de l'axe vertical collectif à un axe horizontal individuel*²⁵ ». Cette lecture de Mongin rejette donc les thèses qui ramènerait Gauchet à un schéma déterministe de type hégélano-feuerbachien en démontrant que l'émergence de la raison n'est pas chez Gauchet le résultat des suites successives des différentes figures de l'Esprit dans l'histoire, mais bien le résultat du mouvement d'une seule et même structure qui se déploie depuis l'émergence de la religion première, la religion primitive. À la fin de cette histoire, le sujet, loin d'être désaliéné, positif et transparent par rapport à lui-même, conscient de lui-même et libéré, ne se trouverait que confronté à la part de lui-même qui est insaisissable : l'Altérité est intériorisée.

Du côté des lectures qui associent Gauchet au déterminisme historique, Emmanuel Terray aborde la question de l'historicité sous un autre angle. En effet, comme la plupart des commentateurs, il associe la lecture de cette histoire politique du religieux d'un point de vue universel à une nécessité qui force le passage d'une forme sociétale à une autre. Un dénominateur commun sous-tend plusieurs des analyses qui, comme celle de Terray, visent à éclairer le problème de la philosophie de l'histoire et de l'apparent déterminisme dans lequel Gauchet enfermerait l'histoire. Il s'agit de son rapport aux schémas idéalistes qui nourrissent une histoire téléologique « par le haut ». La question de l'historicité semble alors prise entre une histoire réelle des événements empiriques et une histoire « virtuelle » qui est celle de la transcendance d'une structure mettant en jeu le rapport entre le visible et l'invisible. Le texte « *Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet*²⁶ » soutient la thèse selon laquelle le projet d'anthroposociologie transcendantale de Marcel Gauchet, en opposant de manière trop radicale l'empirique et le transcendantal, retombe dans un schème de déterminisme historique propre aux philosophies de l'histoire. Si du côté de l'empirique Gauchet laisse jouer la contingence historique en laissant toujours une place à l'ouverture des possibles par les *choix* devant lesquels l'histoire nous place, force serait de constater qu'une nécessité de structure s'oppose à cette ouverture en déterminant les *choix* et en imposant leur solution. Cette nécessité structurale est intimement liée au champ symbolique propre aux sociétés humaines, elle agirait au sein même de l'empirique, dans le réel. Cette sphère symbolique serait donc

²⁵ *Ibid.* p. 36.

²⁶ Terray, E. : « Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128.

productrice non seulement des possibles de l'histoire, mais aussi du réel lui-même. Ainsi, en dernier recours, un seul facteur expliquerait l'histoire et c'est « *l'économie du symbolique*²⁷ ».

Entre ces deux thèses qui mettent la pensée de Gauchet en rapport avec le déterminisme, on retrouverait l'interprétation de Gilles Labelle²⁸ qui verrait, chez Gauchet une forte influence idéaliste. Selon Labelle, Gauchet attribuerait deux téléologies contradictoires et inverses à l'histoire, ce qui rend la nécessité structurale et l'histoire fortement ambiguës. L'histoire est orientée vers une double fin qui nous permet d'en prendre la mesure. D'un côté, l'histoire d'une humanité serait orientée vers une fin, la libération de l'emprise de l'Autre sur le monde social-humain : l'humanité serait irrémédiablement délivrée de l'emprise organisatrice du religieux, elle se serait enfin désaliénée et aurait « *accepté sa vérité, c'est-à-dire la puissance de négation qui la définit et qu'elle avait commencé par nier en la retournant contre elle-même*²⁹ ». La démocratie et la modernité politique seraient les conditions indépassables du devenir humain. Avec ce schéma, on peut pratiquement affirmer que la thèse gauchetienne de la sortie de la religion suit essentiellement un parcours hegeliano-feuerbachien³⁰. Mais simultanément, d'un autre côté, l'éloignement irrémédiable du religieux comme fondement des sociétés, l'éloignement de cette vérité première sur la nature du social serait « *une vérité mise en scène au mieux au commencement, vérité de la dépossession de l'humanité socialisée qui n'a pas à sa disposition les conditions qui la rendent possible, soit les dispositifs qui fondent l'institution symbolique et la Loi* ». Les humains, devenus « *métaphysiquement démocrates* », voire maîtres d'eux-mêmes, seraient alors en mesure de prendre conscience que la question de l'être, de leur origine et de leur finalité ne les travaille pas moins pour autant. Ils seraient alors en mesure de faire la « *déconcertante découverte de leur étrangeté indépassable pour eux-mêmes et ont par là la chance de redécouvrir ce qui fut perdu dans l'histoire (...) le sens du dehors, (...) de ses limites*³¹ ». On est devant la possibilité d'un retour du refoulé. Dans les deux cas, le *telos* de

²⁷ *Ibid.* p. 119.

²⁸ Labelle, Gilles : « Institution symbolique, loi et décision sans sujet. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », dans *Sciences Religieuses*, p. 475, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005.

²⁹ *Ibid.* p. 489.

³⁰ *Ibid.* p. 476.

³¹ *Ibid.* p. 489.

l'histoire est celui d'une sortie de l'aliénation : d'une part, dans l'hétéronomie on s'aliène quand on remet à une altérité la vérité et les fondements de la Loi et simultanément, l'autonomie nous fait oublier toute une part de sens qu'elle appelle à retrouver : l'altérité intériorisée ne nous libère pas moins de son mystère. D'un côté, la vérité de l'histoire universelle de l'humain se révèle suite à son aboutissement dans la sortie de la religion. L'histoire aurait donc un caractère essentiellement progressiste et téléologique. De l'autre, l'homme se déprend de son aliénation et s'entend pour se voir lui-même et voir la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire pour être à nouveau frappé par les questions du dehors et de sa finitude. C'est la théologie « régressive ». Ces deux téléologies contradictoires donneraient à l'histoire, selon Labelle, un caractère ouvert : de par leur contradiction, l'histoire serait en dernière analyse quelque chose de foncièrement ambigu, à la fois déterminée et ouverte.

L'interprétation de Labelle permet d'approcher des tensions dans l'œuvre de Gauchet, mais la question de la nature et de l'énergétique de la structure est laissée de côté. De plus, il sépare les deux devenirs contradictoires quand il sont, à notre avis, toujours liés l'un à l'autre. Le déterminisme historique, qu'il soit ambigu ou attribué à la nécessité structurale pose la question de sa nature déterminante et autoréflexive. A-t-elle un rôle essentiellement similaire à celui de l'Esprit hégélien pour qui « *L'histoire universelle se déploie dans le domaine de l'Esprit (...) la substance de l'histoire est l'Esprit et le cours de son évolution*³² » ?

Ces lectures philosophiques de l'œuvre de Gauchet écartent tour à tour soit le caractère déterminé de l'histoire au profit de l'ouverture et de l'absence de finalité, soit le caractère indéterminé au profit de la nécessité structurale ou du déterminisme historique. Ces visions omettent le fait que, chez Gauchet, l'histoire est prise entre une ouverture des possibles et leur forte détermination structurale. Aucune d'entre elles ne s'attarde à analyser le rapport entre structure et intentionnalité et la manière dont il détermine l'histoire. Ce serait ces deux éléments qui constitueraient et régulariseraient l'histoire, lui donnant ainsi un caractère fondamentalement ambigu. Il se jouerait au sein de l'histoire « *une énigmatique*

³² Hegel, G. W. F. : *La Raison dans l'histoire*, Bibliothèque 10/18, Paris, 1955, p. 70.

liberté humaine vis-à-vis d'elle-même³³ » et une nécessité structurale qui vient paradoxalement la déterminer. Les événements et les processus historiques auxquels ils sont soumis « participent d'une énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes, liberté d'autant plus énigmatique qu'elle est l'administration de la contrainte par excellence, celle qui fait être ce que nous sommes. S'il y a de l'indétermination au plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé³⁴ ».

De ces lectures, nous retenons deux choses, deux nœuds constitutifs de la pensée de Marcel Gauchet : les deux axes autour desquels se joue l'histoire. Premièrement, l'axe continuité-discontinuité de l'histoire nous est donné par les lectures centrées autour du phénomène religieux : ce sont les lectures qui soulignent l'exception moderne dans son rapport au fondement de la société, fondement qui se passe d'une altérité divine. Cet axe est croisé par un deuxième qui est donné par les lectures historico-philosophiques : c'est l'axe déterminé-indéterminé. L'approche que nous avons retenue pour cet essai veut donc comprendre ce double caractère de l'histoire, son caractère à la fois déterminé et indéterminé ainsi que son caractère à la fois continue (l'histoire est une) et discontinue (elle comporte des ruptures radicales).

3. Problématique : L'histoire en débat chez Marcel Gauchet : Phénoménologie, structuralisme et herméneutique.

Les questions soulevées par le projet théorique qu'est l'anthroposociologie transcendante se trouvent à la croisée de nombreuses disciplines. Toutefois, le thème unifiant qu'est l'étude de l'humain est en son centre. Au demeurant, Gauchet se propose de transcender les barrières disciplinaires par le biais de l'histoire dans l'imposant essai qu'est *Le désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*. En offrant de mettre

³³ Gauchet, M. : « La Dette du sens et les racines de l'État » dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 15.

³⁴ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. XX.

« explicitement en rapport l'interrogation du passé et les problèmes du présent³⁵ », il peut inscrire son approche structuraliste et pluridisciplinaire au sein d'une démarche historique plus large. La question de l'histoire est donc au centre de sa réflexion. Ce serait là la principale stratégie utilisée par Gauchet pour corriger les limites et les lacunes théoriques du projet structuraliste. Un rapport étroit existe donc entre une certaine manière de faire de l'histoire qui lui permet de transcender les barrières disciplinaires, et la structure qui autorise l'articulation de ces différents thèmes. Toutefois, l'interrogation sur les liens épistémologiques entre la structure anthroposociologique fondamentale et l'interprétation du sens de l'histoire n'a pratiquement pas été menée sous l'angle de l'intentionnalité, que ce soit du côté de la phénoménologie ou de l'herméneutique. En regard des textes gauchetiens, l'analyse des fondements épistémologiques de l'anthroposociologie transcendante se fera principalement en référence aux textes qui sont les plus centraux sur cette question : *Le Désenchantement du monde*, *La Dette du sens et les racines de l'État*, *Politique de la religion primitive* et *Politique et société : la leçon des sauvages* et finalement *La Condition historique*.

En tentant de rendre intelligible l'unité du devenir humain et le rapport de ce devenir à une structure anthroposociologique fondamentale, à un noyau dur structurel qui pose la question du lien entre la nature humaine et à celle du social, on peut affirmer que *Le désenchantement du monde* touche directement au problème de « la mise en perspective du devenir³⁶ », de son sens et de son interprétation. L'analyse du sens de ce devenir se fait donc toujours parallèlement à l'analyse de la psyché humaine et celle de l'être du social. C'est au sein de cette œuvre que l'entrelacement du noyau dur anthropologique et de l'expérience sociologique fondamentale du religieux se traduira de la manière la plus explicite sur le terrain d'une analytique du devenir de l'humain-social sous l'angle du pouvoir.

En effet, chez Gauchet, derrière la question de la religion première, celle des sociétés primitives, se cache la question de l'origine du politique et du pouvoir. Cette interrogation sur l'origine du social soulève d'emblée la question de son effectuation et de son effet

³⁵ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, 2003, p. 11.

³⁶ Gauchet, Marcel : « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire », dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, p. 183, 2005.

structurant. Pour Gauchet, il y aurait politique parce qu'il y aurait une intention signifiante, un *choix* défini comme une intentionnalité inconsciente. En effet, Gauchet pose l'origine du politique comme conjoint à un acte de sens, la Décision d'une intentionnalité signifiante qui exclue toute forme de causalité mécanique des faits humains. Cette expérience première est la source des transformations du monde. Le politique est toujours un fait d'institution, il est institué³⁷, c'est-à-dire qu'il est fondé en intention. Le politique est l'objet d'un choix, il découle d'une décision fondatrice originelle. Cette décision est inconsciente en ce sens qu'elle n'est prise par aucun sujet en particulier et ne fait pas l'objet d'un vote. Il s'agit en fait de la décision d'un méta-sujet chez Gauchet, que j'appellerai le sujet humanité. De plus, cette décision n'obéit à aucune nécessité. Cette décision est intentionnalité et nous verrons que, malgré le fait qu'elle est inconsciente, elle possède un sens éminemment phénoménologique. Disons pour l'instant que cette origine du politique, cette décision fondatrice possède deux caractéristique fondamentales. Nous ne pouvons la nier comme acte fondateur, nous sommes là pour témoigner que les actes fondateurs ont bel et bien eu lieu, mais nous n'avons pas pour autant directement accès à l'origine, aucun matériel historique ne nous permet d'en prouver l'existence hors de tout doute. Chez Gauchet, c'est toute l'évolution historique qui témoigne de la fondation de la société et de l'institution du politique.

Ainsi, l'éther dans lequel est né le fait politique est celui du sens et de l'intention. Ce que Gauchet nous dit, c'est que le sens du politique est à la fois donné (comme *a priori* originel) et institué. Il est donné, car le monde et son sens sont toujours déjà-là, ils déterminent et structurent toujours le sujet qui en vise la transformation. Et dès que le sujet pose un acte intentionnel, une décision, un espace de liberté en ouvre les possibles. Le sens et les possibles sont alors toujours conjointement ouverts et déterminés. Ainsi, dès qu'il y a intention, il y a aussi une emprise du monde qui se défait : la visée intentionnelle est porteuse d'une ouverture du sens. Pour le dire brièvement, élaborer du sens, c'est plus qu'être pris dans un sens qui nous précède, qui est déjà-là : il y a création. Pour devancer notre propos, disons que le sujet n'est pas complètement déterminé par la structure de sens qui le précède,

³⁷ Voir Gauchet, Marcel : « La Dette du sens et les racines de l'État », dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, pp 45-89, 2005 et Lefort, Claude et Gauchet, Marcel : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, pp. 7-78, Bruxelles, 1971.

mais que celle-ci définit les conditions à l'intérieur desquels il peut constituer des espaces de liberté. L'expérience du sujet humain aurait ainsi deux facettes : un déterminisme structural fort et une liberté propre à l'intentionnalité. Ce qu'il faut retenir de cette notion de *choix*, c'est qu'elle lie au sein de l'histoire l'intentionnalité (l'ouverture des sens et des possibles) et la structure intentionnelle (ce qui détermine le sens et rend les possibles contingents). Histoire, intentionnalité et structure forment ainsi l'épine dorsale de l'anthroposociologie transcendante.

Ni complètement réflexive, ni totalement irréfléchie, la question de la structure intentionnelle, de ce qui lie l'intentionnalité politique première à la structure signifiante constituée par le rapport signifiant/signifié, la question de ce qui régule et constitue l'histoire chez Gauchet, ne semble se déployer qu'à partir d'un impensable. Quand vient le temps de comprendre l'émergence et l'histoire du monde social-humain, sa nature, ce qui le compose, ce qui lui donne son dynamisme, nous sommes plongés dans l'obscurité. La structure nous renvoyant à l'intentionnalité qui, elle, nous renvoie à la structure. La position de soi comme division semble se poser à partir d'elle-même. Ce qui se trouve à l'origine de ce monde social-humain conditionne donc à la fois les possibles et la liberté, tout comme elle les ouvre et leur rend cette liberté.

Cet essai aura donc pour but non seulement de clarifier les sources épistémologiques de l'anthroposociologie transcendante, mais aussi de la situer dans le creuset des débats autour des sciences humaines et d'en présenter les enjeux fondamentaux. Cette démarche se démarque des analyses vues dans la revue de littérature, du fait qu'elle ne s'attardera pas exclusivement au caractère déterminé ou indéterminé de l'histoire, mais bien au mariage des deux éléments qui donnent à l'histoire son ambiguïté, soit l'intentionnalité - associée à l'ouverture et à la contingence des possibles et à la structure signifiante pour ce qui en détermine le sens.

Une conviction traverse ce mémoire : pour situer la pensée de Gauchet, il est important de cerner les enjeux des débats auxquels le projet d'anthroposociologie transcendante participe, c'est-à-dire la problématique du XXe siècle autour des sciences

humaines, et plus particulièrement la deuxième moitié du XX^e siècle qui a été le théâtre d'une lutte méthodologique et philosophique fondamentale quant à la manière d'appréhender cet objet qu'est l'humain. En fait, on peut lire cette période en France comme une lutte méthodologique entre trois grandes écoles : la phénoménologie, le structuralisme et l'herméneutique. Plusieurs auteurs se sont déjà penchés sur la complexité des débats épistémologiques de cette période de la pensée française. Nous suivrons ici la perspective générale proposée par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow dans leur interprétation de l'œuvre de Michel Foucault :

« (...) the science of man (...) have been caught between two extreme methodological reactions to phenomenology, both of which inherit but seek to transcend the Kantian subject/object division. Both these approaches try to eliminate the Husserlian conception of meaning-giving transcendental subject. The structuralist approach attempts to dispense with both meaning and the subject by finding objective laws which govern the human activity. The opposed position, which we gather under the general rubric hermeneutics, gives up phenomenologists' attempt to understand man as a meaning-giving subject, but attempts to preserve meaning by locating it in the social practices and literary texts which man produce³⁸ ».

Notre démarche consiste donc à situer le structuralisme de Gauchet dans ce même contexte. Nous croyons que replacer sa pensée au cœur des débats autour des sciences humaines peut éclairer les tensions qui caractérisent sa philosophie de l'histoire. Cet essai visera la compréhension et l'analyse des influences de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique sur l'anthroposociologie transcendantale.

Selon la lecture faite par Dreyfus et Rabinow de cette situation épistémologique, le structuralisme et l'herméneutique sont des réactions extrêmes qui visent une sortie de la phénoménologie. Cette dernière viserait la mise à jour de la condition de possibilité de la connaissance du monde et des choses par une méthode, l'épochè. Par la mise en parenthèse du sens et des thèses reçues sur le monde et lui-même, le sujet pourrait retrouver la transcendance de sa conscience comme intention, comme « *conscience de* ». Cette attitude de doute radical permettrait au sujet de se poser comme condition de possibilité du sens et de la connaissance. L'intentionnalité devient l'élément qui lierait le sujet à l'objet comme source

³⁸ Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul : « Michel Foucault – Beyond structuralism and hermeneutics » The University of Chicago Press, Second Edition, 1983, p. XIX.

de sens et de connaissance, il est le point de départ radical d'une théorie de la connaissance. C'est ce paradigme que les approches structuralistes et herméneutiques visent à critiquer.

Pour y arriver, le structuralisme se pencherait sur les lois objectives de transformation en jeu au sein de systèmes. Il s'agit donc d'une pensée systémique productrice de signes qui élève le langage au niveau de paradigme, ce qui réfute l'hypothèse du sujet comme source de sens. Dans cette pensée, le sujet est pour ainsi dire produit et complètement déterminé par le langage et la structure qu'il forme. Pour sa part, l'herméneutique, tel que la développe Heidegger, tente de s'éloigner de la dichotomie sujet-objet pour comprendre le rapport au monde et à l'être. Cette dichotomie est ce que vise la critique heideggerienne de la phénoménologie husserlienne. Cette abstraction constituerait un intellectualisme qui raterait la question fondamentale pour Heidegger : celle de l'être et de son sens. Le premier Heidegger visera à dépasser la dichotomie sujet-objet propre à la phénoménologie pour localiser la structure de l'être au sein même de la facticité du *Dasein* qui se trouve à être *l'étant pour lequel il en va de son être*. La facticité du *Dasein* lui viendrait de ses pratiques et son intention. Cependant, le Heidegger du tournant abandonnera le projet initial d'*Être et temps*, soit la mise à jour de la structure de l'être, et optera pour une épistémologie plus herméneutique qui visera l'interprétation du sens de l'être via, entre autres, la question du langage qui deviendra, pour ainsi dire, la maison de l'être. Ce sera ce que plusieurs nommeront une herméneutique de la facticité.

Ainsi, d'une part le structuralisme doit congédier la conscience intentionnelle pour en déterminer les conditions de possibilité, la structure ou, si l'on veut, l'extériorité du sujet, et d'autre part, l'herméneutique conserve l'intentionnalité comme source de sens, mais se débarrassera de la polarité sujet-objet pour en expliciter la production. Nous verrons que l'antinomie qui existe entre structuralisme, herméneutique et phénoménologie n'existe pas pour Gauchet, au contraire. La clef de la compréhension de l'anthroposociologie transcendante réside dans la réconciliation qu'il tente de ces trois courants. Notre recherche se concentrera sur les apports de ces trois courants à l'anthroposociologie transcendante.

Pour anticiper, disons brièvement que l'approche phénoménologique permettra à Gauchet de surmonter les impasses méthodologiques du structuralisme. En effet, plusieurs critiques virulentes ont été adressées à cette méthode. Parmi celles-ci, on peut noter la trop grande indépendance accordée au déploiement des structures à l'égard des sujets. Même idée au niveau des analyses psychanalytiques et foucaaldiennes du langage : celui-ci serait en position de complète extériorité par rapport aux sujets qui le parlent. De plus, si le projet structuraliste, qui consiste à produire une « *science unifiée de l'homme, du langage, de l'inconscient et de l'histoire*³⁹ » demeure pour Gauchet le bon projet, force est d'admettre que nous sommes néanmoins tôt ou tard confrontés à ses limites. Si les systèmes cohérents autogénérateurs et autoconstitutifs de signes, qui sont mis à jour par le structuralisme et le post-structuralisme, ont permis la compréhension et l'explicitation de phénomènes comme les règles régissant les systèmes de parenté, ils n'auront pas permis de rendre compte d'un phénomène aussi complexe que le politique. En effet, une position de pouvoir, un ordre social, avec ses asymétries, ses concentrations, ses contraintes et sa topographie propre, ne peut ni s'analyser comme un système homogène de signes régi par un principe universel de réciprocité, ni comme un réseau ou un code. L'analogie structuraliste entre le langage et les systèmes de parenté par exemple, est une « *analogie à partir des modèles (...) et non à partir de la fonction de communication*⁴⁰ ».

Comme il l'a affirmé dans *La Condition historique*, le projet théorique de Gauchet vise d'abord et avant tout la reprise du projet structuraliste dans toute sa rigueur, soit une « *théorie scientifique de l'homme et de la société*⁴¹ », mais en vue d'en corriger les lacunes, mais aussi celles de sa suite - voire l'échec - le post-structuralisme. « *À peu près rien des ingrédients de départ n'est utilisable. L'entreprise suppose une critique en règle tant des bases théoriques que de la façon de procéder dans les différents domaines, qu'il s'agisse de linguistique, de psychanalyse, d'ethnologie ou d'histoire*⁴² ». Notre analyse sera ici circonscrite au domaine de l'histoire. Pour anticiper brièvement, disons que l'impasse

³⁹ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, 2003, p. 60.

⁴⁰ Sperber, Dan : *Qu'est-ce que le structuralisme ? 3. Le Structuralisme en Anthropologie*, Coll. Points, Éditions du Seuil, Paris, 1968, p. 75.

⁴¹ Gauchet, Marcel : *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 557 pp., 2005, p. 43.

⁴² Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, 2003, p. 60.

structuraliste consisterait à élever le langage à un niveau paradigmatique tel qu'il se déploierait indépendamment des sujets qui le parle, voire qu'il les produirait et les surdéterminerait⁴³. L'univers des humains devient alors un champ clos dont les limites sont constituées par l'enclos des structures langagières qui sont d'abord et avant tout morales et politiques. Ces structures précèdent les sujets, elles les rendent possibles.

Nous verrons que, pour Gauchet, phénoménologie, structuralisme et herméneutique ne sont pas incompatibles, bien au contraire. De manière générale, cet essai aura pour but de situer la pensée de Marcel Gauchet dans l'univers des grands débats autour de la question de l'humain. Il défendra l'hypothèse selon laquelle, pour comprendre ce qui constitue et régule l'histoire chez Gauchet, il est nécessaire d'articuler la question phénoménologique de la recherche d'un point de départ radical à celle de la structure et du sens qu'elle permet de produire. On retrouverait là les fondements de l'ontologie du social historique qui est l'épine dorsale de l'anthroposociologie transcendantale. Cette question phénoménologique (la recherche d'un point de départ radical) prend chez Gauchet la forme de la question de l'origine. C'est par le croisement d'une analyse génétique (les théories et auteurs qui l'auront influencé) et d'une analyse structurale (la question de la forme de la structure au sein de l'anthroposociologie transcendantale) que l'on pourra rendre explicite les influences méthodologiques et théoriques de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique heideggerienne au sein de la pensée gauchetienne. Non seulement cette analyse éclairera les bases conceptuelles et épistémologiques du projet théorique gauchetien, mais elle permettra aussi de comprendre la révision du projet structuraliste qu'il opère – un structuralisme ouvert qui n'en appelle à aucune figure de nécessité pour expliquer l'émergence des changements historiques. De plus, nous verrons que, si nous retrouvons une forte tonalité phénoménologique en ce qui concerne la connaissance des faits, cette dernière se joue sur un mode herméneutique au sein duquel le sens est appréhendé par le sens. Ce n'est qu'en articulant l'analyse de l'intentionnalité à l'analyse de la structure intentionnelle et à l'aspect herméneutique de sa pensée, que la clef pour comprendre la philosophie de l'histoire sous-jacente à l'anthroposociologie transcendantale surgira. Cette clef, c'est

⁴³ Cette caractéristique est entre autre attribuée à Jacques Lacan et à la pensée foucauldienne au moment de *L'Archéologie du savoir*. Voir *La Condition historique*, ch. II, La matrice de mai 1968, pp. 35 à 78.

l'ontologie du social historique qui se trouve au fondement de l'histoire. Il s'agit donc de prendre une certaine distance avec la notion d'histoire comme évolution de l'hétéronomie à l'autonomie et de braquer notre attention sur la question de l'origine et ses implications théoriques.

Pour arriver à défendre cette hypothèse, il faudra démontrer que le travail de Gauchet l'amène à faire appel à des notions issues de la phénoménologie et de l'herméneutique en vue de surmonter l'impasse théorique du structuralisme. Gauchet aura donc recours à la phénoménologie en ce qui concerne la connaissance des faits et à l'herméneutique pour ce qui est de l'interprétation de leur sens. Le type de structuralisme qu'il pratique aurait une véritable racine phénoménologico-herméneutique. Le point de départ descriptif et la méthode phénoménologique seront pour lui les bons postulats. En effet, nous verrons que la recherche d'un point de départ radical en ce qui a trait à la connaissance humaine et au sens, ainsi que la méthode de l'*epochè*, sont deux aspects essentiels de la phénoménologie, tant husserlienne que merleau-pontienne. Ils formeront, pour l'anthroposociologie transcendantale, une assise conceptuelle sur laquelle elle pourra asseoir les commencements universels du fait politique au sein du monde social-humain. C'est par l'élucidation de la question de l'origine que l'on arrivera à mettre à jour la cohabitation d'une intentionnalité qui ouvre les possibles et d'une structure qui les détermine et les restreint.

Ensuite, un élément qui se veut être de l'ordre de l'appréhension du sens se mariera à cet apport phénoménologique. La phénoménologie est, chez Gauchet, herméneutique. En effet, il sera discuté qu'un sens autre est à découvrir et à déchiffrer au sein des pratiques religieuses et politiques particulières, un sens qui est universel. La tonalité herméneutique de la pensée gauchetienne ne chercherait pas tant la mise au jour d'une aliénation première ou d'une illusion que constitueraient les pratiques politiques qu'un l'éclaircissement du sens. Derrière le sens premier se cache un sens plus fondamental. Ces apports théoriques permettraient une position qui donne à l'histoire une forte ambiguïté. C'est cette position qui permettra à Gauchet de se déprendre à la fois de l'impasse du structuralisme sans tomber dans les lacunes du post-structuralisme.

En plus de la trop grande importance accordée à la structure centrée et à l'autonomie du langage, Gauchet s'attaque aux analyses de l'histoire centrées autour de l'évènement et du particulier. Pour anticiper, il sera vu que les microanalyses de ce structuralisme « atomiste », lorsque liées au déploiement autonome du langage, font que les analyses historiques souffrent d'un manque d'intelligibilité quant au mouvement du devenir universel⁴⁴. Si Gauchet a toujours situé son projet théorique en rupture et en continuité avec le structuralisme, nous croyons qu'il doit être compris en fonction de débats théoriques plus fondamentaux qui touchent aux méthodes des sciences humaines.

Le projet d'anthroposociologie transcendantale veut donc s'éloigner à la fois d'un structuralisme trop centré sur la question du langage, d'un structuralisme trop atomiste et centré sur l'évènement particulier, ce qui enlève à l'histoire son unité et son intelligibilité, et d'un structuralisme confiné à la stricte recherche de lois qui ne rendent pas compte de leurs conditions de possibilité. Et ce, tout en conservant la tonalité initiale qui est l'élaboration d'une théorie scientifique unifiée de l'homme qui saurait articuler l'histoire universelle et l'évènement particulier via les lois propres à la dynamique structurale. Gauchet est donc fidèle à la volonté première du structuralisme qui consiste à lier l'évènement empirique et particulier à l'universel pour en dégager les lois qui unifient, ordonnent et régularisent les différentes pratiques sociales.

Afin d'y arriver, l'entreprise de Gauchet visera l'élaboration d'une structure anthroposociologique fondamentale qui lui permettrait de rendre compréhensible l'unité du devenir humain, son histoire universelle ainsi que les conditions de possibilité du phénomène société et de la psyché humaine. L'analyse génétique démontrera ici que ce sont les pensées de Claude Lefort et de Pierre Clastres qui permettront non seulement l'ébauche conceptuelle de cette rencontre entre la phénoménologie et le structuralisme, mais qui également orienteront Gauchet vers sa philosophie de l'histoire. Nous pourrions ainsi analyser le concept d'origine chez Lefort et en trouver la trace au sein de la pensée de Gauchet. Pour sa part, Clastres fournira à ce dernier un modèle en ce qui a trait à la question du pouvoir au sein des

⁴⁴ Dans la version « originale » du structuralisme selon Gauchet, on peut affirmer que *ça parle*. Le langage parle d'une certaine manière le sujet plutôt que d'être parlé par lui.

sociétés primitives qui permettra à Gauchet de reprendre la critique foucaldienne du déterminisme historique. Chez Gauchet, l'anthropologique, le sociologique et l'historique seront inséparables à la condition de corriger et de réviser les fondements du structuralisme par des apports théoriques venant de la phénoménologie. Ce sont ces apports qui lui permettront d'élaborer l'ontologie du social historique qui se trouve à la base de l'anthroposociologie transcendante.

C'est en comprenant les apports théoriques de la phénoménologie que le lien entre structure et histoire sera rendu pleinement explicite et intelligible. Il s'agit de cristalliser la dynamique du rapport entre structure et histoire, ce qui lui donne son énergie et son sens. Il ne s'agit pas ici d'étudier la pensée de Gauchet en fonction de l'histoire des idées ou en fonction de sa vision de certains phénomènes comme la religion, le sujet ou le politique, mais bien de lier ces questionnements par une réflexion épistémologique sur les fondements philosophiques qui articulent histoire et structure. Il s'agit en ce sens de repositionner l'entreprise de Gauchet dans le giron du structuralisme français et des débats autour des sciences de l'homme au cours la deuxième moitié du XXe siècle. La démarche a ainsi pour but de replacer sa pensée au sein d'une histoire des nœuds de signification de la pensée contemporaine, entre structuralisme, phénoménologie et herméneutique et d'attester une possible sortie ou continuation du structuralisme.

4. Méthode et plan.

Penser les fondements épistémologiques de la philosophie de l'histoire chez Gauchet demande de croiser une analyse génétique et une analyse structurale. Il s'agira tout d'abord de faire une lecture serrée de son œuvre en en faisant ressortir les sources théoriques et épistémologiques qui permettent de saisir non seulement la genèse de sa conception de l'histoire, mais également qui lui permettent de dépasser les nœuds hérités du foucaldisme et du structuralisme lévi-straussien. Simultanément, une analyse structurale de sa conception de l'histoire est nécessaire. Elle servira à mettre à jour la structure transcendante et à faire ressortir non seulement le principe de cohérence de l'œuvre de Gauchet, mais aussi le principe qui articule contingence et nécessité. La démarche comportera donc toujours ces

deux temps forts qui s'entrelaceront tout au long de l'analyse de l'œuvre historique de Gauchet.

Ce mémoire sera divisé en quatre chapitres. Le premier cernera l'apport de la phénoménologie à l'anthroposociologie transcendantale. Il faudra rendre explicite l'apport des deux aspects fondamentaux de cette école, soit la recherche d'un point de départ radical et l'utilisation de la méthode phénoménologique de l'épochè. Nous adopterons un point de vue génétique qui fera voir à la fois les critiques que Gauchet adressa à cette école et, malgré cela, l'influence qu'elle a eu sur lui. Au chapitre deux, nous poursuivrons l'analyse génétique de sa pensée en tentant de rendre explicites les influences théoriques qui auront donné lieu à sa conception du point de départ de l'histoire politique de la religion. Cette étude se fera par l'examen de la pensée politique de Claude Lefort et l'apport anthropologique de Pierre Clastres. Nous verrons que le concept d'origine, tel que développé par Lefort et Gauchet dans *« Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social »*, permettra à ce dernier de surmonter l'impasse devant laquelle Clastres a buté pour tenter d'expliquer ce qui lie les sociétés avec et sans État, ce qui constitue, selon Gauchet, la discontinuité majeure de l'histoire. Pour anticiper, on peut dire qu'à l'origine se trouve un questionnement qui concerne l'être même de la société: la question de sa provenance et de son origine. On verra que ce concept d'origine implique un acte de savoir qui médiatise le *choix* rendu effectif par l'intentionnalité inconsciente. Ce n'est qu'une fois médiatisé que l'acte fondateur, la position sociale du « soi », peut être retrouvé. Ensuite, nous verrons que le questionnement de Clastres – à savoir pourquoi existe-t-il des sociétés pour l'État et d'autres contre ce dernier – ainsi que sa conception d'un point de vue du pouvoir, est au centre de la question gauchetienne qui cherche à comprendre la discontinuité historique entre ces deux types de sociétés. De plus, l'apport théorique de Clastres permettra à Gauchet de réfuter les schémas qui inscriraient l'émergence de la religion dans l'ordre de la contrainte et de la nécessité.

Au chapitre trois, nous entreprendrons l'analyse structurale de la pensée de Gauchet. Nous verrons que le concept de *choix* ne sera concevable et utile pour Gauchet qu'en procédant à une réduction phénoménologique. Ce sera là l'apport méthodologique de la phénoménologie qui permettra à Gauchet de surmonter les lacunes du projet structuraliste.

Avant d'en arriver là, il sera démontré que l'anthroposociologie transcendantale est en fait une reprise du projet structuraliste en vue d'en corriger les limites et les apories. Il nous faudra donc poursuivre notre analyse génétique. Nous verrons que trois penseurs se démarquent par l'importance qu'ils ont pu avoir sur Gauchet : Lévi-strauss, Foucault et Lacan. Ensuite, nous nous transporterons du côté de l'analyse structurale de la pensée de Gauchet. Il sera démontré que pour dépasser les limites du structuralisme Gauchet fait appel à la méthode phénoménologique de l'*epochè*. Il opère une mise en parenthèse des jugements, et ce, à deux niveaux. Tout d'abord, il suspend les thèses reçues sur la religion. Mais il ne s'arrête pas là. La mise à jour de la structure ontologique du social historique suppose qu'il prenne congé des croyances religieuses et de leurs propres prétention à la vérité. Cette réduction rendra visible ce qui lui sert d'intuition donatrice à sa phénoménologie du pouvoir : l'essence de la religion comme structuration première du politique.

Cette mise en parenthèse mettra à jour deux domaines intimement liés. Tout d'abord celui de l'intentionnalité inconsciente de laquelle découle l'acte sociologique qui est le *choix* premier, celui du refus de soi des humains. Nous verrons qu'aucune causalité ne permet d'en rendre raison. Il n'a pas de pourquoi et se rapporte à la liberté, à ce qui ouvre les possibles de l'histoire. Ensuite, ce domaine est lié à une structure intentionnelle immanente au champ social émergera. C'est cette structure qui conditionnera les possibles propres au monde social-humain et aux sociétés humaines qui se déploient tout au long de l'histoire. Ces deux domaines formeront une sphère idéale qui sera synchrone au déploiement diachronique de l'histoire. C'est justement en nous penchant sur la question du sens et le statut de cette sphère idéale dans l'histoire que le structuralisme phénoménologique de Gauchet prendra une tonalité fortement herméneutique. Nous verrons qu'un sens autre se joue toujours derrière les croyances religieuses, derrière le sens premier. Un sens plus fondamental se joue toujours derrière les croyances qui donnent leur forme aux établissements du monde social-humain. Ce sens plus fondamental répond toujours, via le concept d'origine, à une interrogation sur l'être du social. Pour le dire tout de suite, le sens de la religion est toujours politique et ce, peu importe le sens vécu, peu importe les mythes et la Foi qui en découle. Le phénomène d'institution de la religion demande donc un déchiffrement structural qui permet de donner à

la religion son sens politique. La religion a donc toujours un double sens : la foi qui lui est propre et son sens politique, elle veut toujours dire autre chose que ce qu'elle dit.

Finalelement, le chapitre quatre s'attaquera à l'aspect herméneutique de cette histoire. L'analyse structurale se transportera donc du côté de ce qui donne à l'histoire sa dynamique et son énergie : le rapport entre le transcendantal et l'empirique. L'enquête déterminera que l'herméneutique gauchetienne est déterminée par un principe de cohérence qui est celui de la division et que l'articulation des termes divisés peut être expliquée par le concept merleau-pontien d'incorporation. La division n'est pas simplement la structure fondamentale du social, elle est ce qui permet à l'historien d'interpréter le sens de l'histoire, ce qui rend une herméneutique possible. Ainsi, l'aspect herméneutique de la pensée gauchetienne désigne toujours l'intelligence d'un sens second qui se cache au sein du sens premier. Il désigne toujours une manière fondamentale pour les humains de se mettre en rapport avec une vérité transcendante, avec l'être même. Mais il n'est pas question ici d'un schéma historique qui mettrait de l'avant l'aliénation humaine. L'herméneutique de Gauchet ne vise pas à rendre visible la cécité des humains devant leur propre aliénation. Il n'y a pas d'illusion à démasquer pour que la Vérité fasse irruption au grand jour. L'interprétation ne vise pas à nous débarrasser d'une illusion mais bien à restaurer un sens déjà-là, un sens plus fondamental. On verra que cette tâche se fait donc toujours en deux temps chez Gauchet, un premier qui concerne la connaissance des faits – c'est là la place que prend la phénoménologie, et un deuxième temps qui concerne l'interprétation de leur sens – l'aspect herméneutique de l'anthroposociologie transcendante.

« Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. »

Edmond Husserl — Méditations cartésiennes, 2^e méditation

Chapitre 1 – Phénoménologie : principes, limites et apports à l'anthroposociologie transcendantale

1.1 — La phénoménologie : point de départ et méthode

De manière préliminaire, on peut affirmer que l'approche phénoménologique est constituée par deux aspects fondamentaux soit la recherche d'un point de départ radical et l'élaboration d'une méthode pour y arriver. Toutefois, vu la pluralité des conceptions qui caractérise cette école, il est essentiel pour notre propos de circonscrire notre analyse. Cette dernière sera surtout centrée autour des approches développées par Husserl et Merleau-Ponty.

Premièrement, en ce qui concerne la recherche d'un point de départ, d'une condition de possibilité de la connaissance humaine, la phénoménologie transcendantale, telle que développée par Edmond Husserl et Maurice Merleau-Ponty, aurait une double tâche fondamentale. Chez Husserl, la tâche première de la phénoménologie consisterait à formuler une expérience première, un point de départ radical, qui pourra servir de fond à toute connaissance philosophique et scientifique¹. Pour sa part, l'entreprise de Merleau-Ponty partirait de ce point de départ, mais dans le but de le dépasser. Pour tracer à gros traits sa tâche, on peut dire qu'à cette expérience première s'ajoute celle de formuler un questionnement fondamental sur l'être même².

La question de l'origine est donc centrale à la démarche phénoménologique. Pour arriver à dégager ce commencement, il faut mettre en lumière le vécu de la conscience, c'est-

¹ Husserl, Edmond : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

² Merleau-Ponty, Maurice : *Éloge de la philosophie*, Folio Essais, Éd. Gallimard, 308 pp. Paris, 1953 et 1960 de même que *Le Visible et l'invisible*, Coll. Tel, 359, Éd. Gallimard, 359 pp. Paris, 1964.

à-dire ce qui la lie au monde, aux choses et aux autres : son *intentionnalité*. Une seule voie mènerait cette double tâche à ses fins : celle de l'expérience. « *Si philosopher, est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : il faut au contraire, s'y enfoncer*³ ». La phénoménologie serait donc le retour aux choses mêmes. « *Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière*⁴ ». Elle vise donc à « *reprendre tout savoir en remontant à un non-savoir radical*⁵ », c'est-à-dire la transcendance. Par rapport aux sciences humaines, la phénoménologie chercherait à thématiser et à mettre à jour la condition de possibilité de toute forme de savoir sur l'humain, à remonter à une forme de non-savoir qui servira de compréhension à l'élaboration scientifique propre à l'Humain. L'essence qui sert de fond à cette connaissance, c'est la conscience intentionnelle, un pur donné préscientifique, c'est-à-dire l'intentionnalité dont la chose est l'objet.

Pour identifier le point de départ radical, la condition de possibilité de la connaissance, une certaine méthode est nécessaire. Le phénoménologue doit procéder à une réduction phénoménologique, une *epochè* qui consisterait à opérer une mise entre parenthèses de toutes les thèses préexistantes de la conscience sur le réel et le vécu. Ce court-circuitage de tous les donnés et jugements thétiques sur le monde et la conscience viserait à remonter à un savoir apodictique (une évidence même) duquel émergerait un noyau invariable – condition de possibilité de la connaissance et de la vérité. C'est cette transcendance de la conscience intentionnelle qui rendrait possible un horizon de sens commun à la pluralité des pratiques et vécus humains. Ce noyau de sens serait donné sous la forme d'une intuition donatrice, c'est-à-dire par le simple fait brut d'une expérience de connaissance que fait une conscience en visant des objets qui sont dans le monde. La visée de l'objet, l'acte de la conscience serait l'intention. En phénoménologie, toute conscience est conscience de quelque chose, c'est là l'essence de la conscience, son être même. La conscience n'est que comme conscience de

³ Merleau-Ponty, Maurice : *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Collection folio essais, p.23.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, NRF, 1945, p. III.

⁵ Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition, p. 4.

l'objet qui peut, pour sa part, « être » à l'extérieur de la conscience. Hors de l'intentionnalité, pas de conscience : celle-ci est toujours ouverte sur le dehors et l'extérieur.

La méthode phénoménologique veut donc que le phénoménologue s'enfonce dans l'expérience concrète pour faire émerger le vécu de la conscience intentionnelle. Pour Merleau-Ponty, cette *epochè* ne viserait pas à séparer l'humain du monde dans lequel il se trouve. Il ne s'agirait pas d'isoler ce rapport en séparant le sujet de l'objet. Cette mise en parenthèse viserait plutôt la coappartenance du sujet et du monde, leur présence mutuelle, leur immanence : « (...) *l'immanence de cette connaissance la rend propre à servir comme premier point de départ (...) l'immanence est le caractère nécessaire de toute connaissance gnoséologique*⁶ ». De plus, l'*epochè* serait non seulement le passage du sens de soi à soi, mais aussi de soi au monde au sein même d'une intentionnalité signifiante :

« Par l'éPOCHÈ phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique – domaine de mon expérience psychologique interne – à mon moi transcendantal et phénoménologique. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise en moi-même (...) tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi; il les puise dans mon moi transcendantal que seul révèle l'éPOCHÈ phénoménologique transcendantal⁷ ».

L'*epochè* viserait donc à rendre visible cette immanence du monde au moi transcendantal et simultanément, cette réduction mettrait à jour le caractère existentiel, le caractère vécu d'une conscience qui présuppose toujours le domaine transcendantal. L'*epochè* serait la voie royale qui mènerait à ce domaine originel qui ouvre la conscience au monde : l'intentionnalité transcende le monde et établirait le caractère mondain de la conscience, sa mondanité, par ce retour en soi.

Il est à noter que, malgré le caractère radical de la phénoménologie husserlienne, Merleau-Ponty démontrera que la réduction phénoménologique ne peut s'accomplir de manière totale : on ne peut totalement isoler la conscience de son monde. Elle permettrait toutefois de dépasser les catégories objectivistes de la transcendance comme connaissance

⁶ Husserl, Edmond : *L'Idée de la phénoménologie*, Collection Épiméthée, PUF, 1970 pour la première édition, 8^e édition, août 2000, p. 57.

⁷ Husserl, Edmond : *Méditations cartésiennes*, Première méditation, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966 p. 20.

objective ou comme fait inatteignable, comme par exemple la transcendance de Dieu⁸. Pour le phénoménologue « *le monde n'est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites. La vérité n'habite pas seulement l'homme intérieur, ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde*⁹ ».

Cette position accepterait ainsi le postulat kantien de l'homme à la fois sujet et objet tout en mettant l'accent sur la présence et l'ouverture du sujet aux choses. La réduction visée par l'époche est « *en même temps transcendantale et nécessairement eidétique. Cela veut dire que nous ne pouvons pas soumettre au regard philosophique notre perception du monde sans cesser de faire un avec cette thèse du monde, avec cet intérêt pour le monde qui nous définit, sans reculer en deçà de notre engagement pour le faire apparaître lui-même comme spectacle, sans passer du fait de notre existence à la nature de notre existence*¹⁰ ». Ainsi, la principale investigation phénoménologique porterait sur la donation de sens de cette essence préscientifique qu'est l'*Ego transcendantal* chez Husserl, le *sujet de la perception* chez Merleau-Ponty¹¹ et le *Dasein* chez Heidegger¹². Ce faisant, la phénoménologie se donnerait comme objet principal les vécus de la conscience dans ses actes, le noème, et la structure de ces actes vécus, la noèse. Le rapport noème/noèse déterminerait son domaine d'exploration.

« Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger – et le monde comme cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but. C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires (...) et

⁸ *Ibid.* p. 59.

⁹ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, NRF, 1945, p. V.

¹⁰ *Ibid.* p. X.

¹¹ *Ibid.*

¹² La référence à Heidegger peut surprendre. En effet, son entreprise représente la plus fabuleuse tentative de sortie d'un existentialisme basé sur le primat de la conscience et de l'intellectualisme husserlien. N'empêche que son entreprise s'inscrit directement dans le sillon de la phénoménologie husserlienne. Nous expliciterons plus en profondeur et plus longuement ce fait au chapitre 4. Voir Heidegger, Martin : *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985.

l'intentionnalité opérante (...), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie¹³ ».

C'est là la méthode par laquelle la phénoménologie s'enfoncerait dans le monde et dans l'expérience pour y retrouver la genèse de la chose perçue et vécue. La phénoménologie serait ainsi essentiellement caractérisée par la recherche d'une origine perdue, origine qui se trouverait dans ce qui est, dans le rapport entre le monde et la conscience intentionnelle. La phénoménologie ne vise rien de moins que de retrouver cette origine, non pas à l'extérieur de la mondanéité, mais bien dans un éclaircissement du sens de ce qui est. Elle ne vise pas la démystification du monde ou d'un discours et ne vise pas à signifier le monde comme illusion, ou le sujet comme aliéné à lui-même. Au contraire, elle veut clarifier et décrire plus fidèlement le sens de ce qui est vécu.

Malgré la critique merleau-pontienne de la philosophie husserlienne, on peut affirmer qu'elle en accepte non seulement ce projet mais aussi les fondements. Ainsi, qu'il s'agisse de saisir l'essence d'un objet, comme le pouvoir chez Marcel Gauchet ou d'un fait historique comme l'émergence du politique ou de l'État, en phénoménologie, *« comprendre, c'est ressaisir l'intention totale — non seulement pour la représentation, les propriétés de la chose perçue, la poussière des faits historiques, les idées introduites par la doctrine, —, mais l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés¹⁴ »*. Il s'agirait donc de lier deux extrêmes, soit un *« extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité¹⁵ »*. Les objets de prédilection de la phénoménologie ne sont donc pas les essences, mais bien le sens et l'expérience vécue de la conscience intentionnelle. *« Le monde phénoménologique c'est non pas l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres¹⁶ »*. Et encore : *« on ne dépasse le monde qu'en y entrant et [...], d'un seul mouvement, l'esprit use du monde, du temps, de la parole, de l'histoire et les anime d'un sens qui ne s'use pas. La fonction de la philosophie serait alors d'enregistrer ce passage du*

¹³ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, NRF, 1945, p. XIII.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* p. XV.

¹⁶ *Ibid.*

*sens plutôt que de le prendre pour fait accompli*¹⁷ ». Contrairement à la phénoménologie husserlienne, qui viserait la mise au jour d'un moi pur, d'un moi libéré de toute forme de détermination, un moi transcendantal qui serait la condition de possibilité de toute forme de connaissance et qui ne peut se saisir que dans l'élément de son sens, de son intentionnalité, la phénoménologie merleau-pontienne viserait à saisir le sens d'un moi qui est plongé dans le monde et dans l'expérience.

Comme nous le verrons, les recherches de Gauchet ne reprendront pas tel quel le projet phénoménologique. Néanmoins, nous défendrons l'idée qu'il lui demeurera fidèle pour deux raisons. D'une part dans sa méthode et d'autre part, dans sa recherche d'un point de départ radical qui lui permettra de tracer l'histoire universellement politique de la religion. La phénoménologie serait un des socles sur lequel il appuiera son anthroposociologie transcendantale.

1.2 – Phénoménologie et anthroposociologie transcendantale.

Maintenant qu'une trop brève définition de la phénoménologie a été donnée, nous pouvons nous attaquer à notre argumentation. Le premier argument qui appuiera la thèse selon laquelle le rapport fondamental qu'entretiennent histoire, structure et intention au sein de l'anthroposociologie transcendantale est à comprendre à partir des apports de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique, consiste à affirmer que l'histoire politique du religieux s'appuie sur une perspective phénoménologique soit la recherche de l'origine du politique comme expérience première et concrète, comme vécu social, comme le résultat d'une intention inconsciente, d'un acte signifiant. Nous verrons que cette ontologie du social historique possède une double fonction soit d'identifier le caractère décidé et institué du politique chez les primitif et de rendre compte du passage au politique du sujet humanité. Cette origine intentionnelle du politique, Gauchet la situe autour de la question du pouvoir et de son émergence au sein des sociétés primitives. Mais tout d'abord, nous démontrerons les apports de la phénoménologie à l'anthroposociologie transcendantale.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice : *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Collection Folio essais, Paris, 1953 et 1960, p. 18.

Nous verrons que si la tâche de Gauchet n'est pas pour ainsi dire phénoménologique, ce ne sera que pour mieux s'en servir afin de se démarquer d'une certaine manière de faire de la sociologie. La phénoménologie apportera deux éléments fondamentaux. Un premier élément programmatique – trouver un point de départ radical à cette ontologie du social historique et un élément de méthode – l'*epochè*.

Phénoménologie : critique et apports.

Ainsi, Gauchet ne poursuit pas l'entreprise phénoménologique. Elle servira plutôt de point de départ et de méthode à son entreprise théorique. Pour Gauchet, ce qui importe, c'est la capacité qu'a la phénoménologie de fournir un point de départ essentiellement descriptif. Il ne s'agit pas ici d'enfermer et de réduire la tâche de l'anthroposociologie transcendantale à la phénoménologie, mais plutôt de démontrer de quelle manière cette dernière lui est essentielle tant au niveau de la question de la recherche d'un point de départ qu'au niveau de la méthode. Pour sa part, Gauchet ne s'est jamais caché de l'influence qu'a eu l'approche phénoménologique sur sa démarche. Il a su rester fidèle aux orientations de la phénoménologie en s'obligeant à « *partir avec humilité des faits, en l'occurrence les données de la présence perceptive aux choses (...) le point de départ descriptif est pour moi une sorte d'exigence absolue*¹⁸ ». Mais malgré cela, il reste un phénoménologue éminemment critique :

*« la phénoménologie ne nous permet pas de faire les descriptions qu'elle promet. Elle donne les prémisses philosophiques d'un travail d'inventaire du monde vécu qui semble être le bon programme. Mais il faut sortir de la phénoménologie pour pouvoir l'accomplir (...) la volonté de prendre en compte le concret des expériences, de descendre dans leur chair la plus subtile [est] une exigence qu'il faut conserver. Mais si l'on ne fait que cela, (...) on s'enferme dans une impasse (...) on raffine interminablement (...) sans jamais accéder à de l'intelligible*¹⁹ ».

Ainsi, quand vient le temps d'analyser le politique, le social, l'anthropologique ou même la psychologie, pour Gauchet, la phénoménologie reste à un niveau de l'entrée en matière. Tout de même, s'il ne poursuit pas la tâche de la phénoménologie, cette dernière lui permettra de prendre ses distances avec une certaine manière de faire de la sociologie.

¹⁸ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Éditions Stock, Paris, 2003, pp. 64-65.

¹⁹ *Ibid.* pp. 65, 66 et 67.

La méthode et le point de départ phénoménologiques permettront donc à Gauchet de fonder le politique en intention. Ce faisant, il donnera au politique un fondement absolu et hors de tout doute en se débarrassant des jugements thétiques et existentiels pour n'accepter que ce qui est d'une évidence apodictique, c'est-à-dire ce qui vient de l'expérience même, ce qui remplit une intentionnalité signifiante. C'est précisément ce qui sera analysé plus en profondeur au chapitre trois. Loin de vouloir saisir le politique du dehors, c'est-à-dire en fonction d'un point de vue absolument objectif qui tenterait de lier la genèse historique de l'institution politique, ici la religion, à une causalité première, Gauchet tentera plutôt d'en saisir l'expérience première, celle du pouvoir, et son origine dans son sens vécu, dans la visée de sens, dans l'intentionnalité dont il est l'objet.

Dans son livre sur la phénoménologie, Jean-François Lyotard met en opposition l'attitude phénoménologique et la prétention objectiviste des sciences sociales. Ce qu'il appelle l'attitude durkheimienne, qui consiste à saisir la genèse d'une institution dans sa fonction et par sa définition rigoureuse²⁰ et qui constitue l'essentiel de l'attitude classique propre aux sciences sociales, ne suffit donc pas pour mener à bien la saisie de la nature du lien social. On peut affirmer que l'entreprise de Gauchet est fidèle à ce constat. L'expérience première du pouvoir est celle de l'institution d'un sens. Il est donc essentiel pour Gauchet d'effectuer ce retour aux choses mêmes propre à la phénoménologie, c'est-à-dire de les saisir dans un savoir qui sert de fondement à tout savoir, de remonter à leur origine, à leur sens vécu, afin d'assurer toute la rigueur de ses analyses et ainsi lier une compréhension scientifique à une juste description de l'objet étudié. La chose doit être saisie dans la visée intentionnelle dont elle fait l'objet. C'est là, pour la phénoménologie, un fond solide, le seul qui permet d'explicitier le fondement de notre rapport au monde, qu'il soit scientifique, religieux ou autre. Gauchet doit donc lier à la description du phénomène religieux l'interprétation de son sens.

Il faut maintenant analyser de quelle manière la tâche de l'anthroposociologie transcendante est marquée par la tâche phénoménologique de la recherche des conditions de possibilité et de l'origine. Une définition du terme anthroposociologie est ici nécessaire. Ce

²⁰ Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition, p. 74.

terme renvoie à la volonté qu'a Gauchet d'établir un lien fort entre la nature de la psyché individuelle (anthropologie) et de la psyché collective (sociologie) via la notion de structure. Il s'agit d'une recherche sur « *ce qui fait l'humanité de l'homme*²¹ » tant au plan individuel qu'au plan collectif. Son aspect transcendantal vient du caractère philosophique de l'entreprise, c'est-à-dire la recherche des conditions de possibilité de l'humanité et des sociétés. Afin de remplir ces exigences, la recherche d'un point de départ radical pour analyser et inventorier le monde vécu des humains est cruciale pour la méthode qu'est l'anthroposociologie transcendantale.

En tant que théorie, l'anthroposociologie transcendantale vise ainsi à rendre intelligible le devenir du monde social-humain en adoptant un point de vue de l'histoire universelle. En faisant cette histoire politique de la religion, Gauchet vise à donner un sens à la grande rupture historique qui existe entre les sociétés primitives qui sont sans organe étatique et les sociétés qui en ont un. Ce schéma comporte pour le penseur français trois grandes discontinuités historiques. La première est l'origine même du pouvoir au sein des sociétés. Les autres discontinuités seraient l'émergence de l'État, l'avènement du monothéisme et de la spécificité chrétienne ainsi que l'avènement de l'exception moderne européenne. Cette vision de la modernité fait des sociétés démocratiques une exception dans l'histoire universelle : elles seraient les premières à être sorties de l'orbite de la religion comme structure fondamentale de la société, les premières à être autonomes.

L'analyse de l'influence de la phénoménologie demande ici de s'arrêter à la première rupture qui constitue par le fait même l'expérience première du politique. Cette dernière n'est pensable chez Gauchet que si elle résulte d'une intentionnalité qui est ici inconsciente. Elle est inconsciente car elle ne peut être attribuée à aucun agent ou sujet en particulier, mais bien à un métasujet humain, à l'humanité comme totalité humaine. Le sens de la décision n'est donc pas simplement celui d'une société restreinte, déterminée et particulière, mais bien simultanément le choix historiquement déterminant pour l'humanité du politique. Ainsi, penser les origines du fait politique dans le monde social-humain nous place devant l'évidence d'un fait : l'humain en tant qu'espèce a un jour opté pour l'institution du politique

²¹ Gauchet, Marcel : *La condition historique*, Gallimard, Éditions Stock, Paris, 2003 p. 13.

via la division religieuse. Cette décision institue le phénomène du pouvoir comme la clef de la compréhension de l'unité du devenir humain et de la discontinuité que représente l'émergence de l'État. Comme il sera analysé au chapitre 2, les questions du pouvoir et de l'origine prennent chez Gauchet leurs sources génétiques respectives au sein des travaux de deux penseurs qui auront marqué son parcours, soit Pierre Clastres et Claude Lefort. Leurs travaux, qui s'appuient fortement sur les aspects fondamentaux de la phénoménologie que sont la méthode de l'*epochè* et l'intentionnalité comme point de départ radical, lui serviront de matériau de base pour faire l'analyse du phénomène du pouvoir et son histoire. Afin de circonscrire mon travail, cet essai se concentrera principalement sur la première rupture, c'est-à-dire celle que représente l'émergence du pouvoir et du fait social-humain, la rupture d'origine. Cette première discontinuité radicale constituera la clef de voûte qui permettra d'explicitier et de donner un sens clair aux autres ruptures. La résolution du problème que pose la question de l'origine sera donc essentielle à Gauchet afin de s'orienter dans la question du pouvoir, question qui fonde son effort pour tracer le parcours de l'histoire universelle du politique de son émergence à nos jours ou, si l'on préfère, du passage de sa forme hétéronomique à sa forme autonome.

Afin de donner un fondement absolu à cette histoire, Gauchet ne vise rien de moins que de rendre compréhensible et explicite l'émergence et la structuration première du politique au sein des sociétés primitives en vue de les lier au devenir universel et donc à l'émergence de l'État. Cette histoire vise une compréhension approfondie d'un passé lointain pour mieux comprendre ce que nous sommes, c'est-à-dire ce qui nous sépare de ce passé. C'est ainsi que la tâche théorique de Gauchet permet une compréhension du passé afin de mieux poser un diagnostic du présent. « *Comprendre ce qui fut exige en l'occurrence de rigoureusement mesurer ce qui n'est plus. Pas d'entente d'autrefois sans un discernement exact de la déprise d'aujourd'hui*²² ». Si nous sommes effectivement sortis de la religion, c'est justement que nous pouvons en mesurer la pleine portée constituante. Cette démarche méthodologique qui vise une compréhension approfondie de « *la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire*²³ » demande donc de prendre une distance certaine avec la conception de la religion qui élève le sentiment de foi de « *l'homo religiosus* » en essence de

²² *Ibid.* p. IV.

²³ *Ibid.*

la religion. Pour anticiper sur ce qui sera analysé au chapitre 3, ce qui est visé n'est pas la mise au jour de l'essence de la religion, mais bien son effet structurant sur la société.

La religion servira donc d'intuition donatrice originaire à une description phénoménologique du pouvoir et à la saisie de la nature du lien social. L'objet initial de l'intention première, c'est le pouvoir. Ce faisant, l'histoire politique du religieux pose la question du sens dès le départ. *L'intentionnalité inconsciente* qui pose l'acte sociologique qu'est le *choix* des humains pour l'hétéronomie, c'est-à-dire la remise à l'autre des fondements originels de la vérité qui sous-tend et donne son sens à la Loi qui gouverne et ordonne le monde, est un acte de sens. C'est toujours dans un univers de sens qu'on rencontre le pouvoir. Sens et pouvoir sont pour ainsi dire toujours déjà là, précédant le sujet humain et les sociétés dans lesquelles il vit. Le pouvoir se rencontre donc toujours institué dans un monde de sens, comme celui d'une société régie par un ordre politique déterminé. Comme nous le verrons dans l'analyse génétique de la pensée gauchetienne, en suivant l'influence de Claude Lefort, c'est toujours institué que nous rencontrons le pouvoir, c'est-à-dire comme résultant d'une intention, d'une décision, d'un *choix*. Cette décision est, pour le *sujet-humain* collectif inconsciente parce qu'elle n'est pas celle d'un sujet particulier ou d'un acte posé par les membres d'une communauté. Elle ne peut se réduire à une conscience ou un processus matériel. De plus, elle pose le sujet humain comme toujours divisé et scindé de la source inconsciente et intentionnelle du sens et de sa vérité constitutive. Malgré ce point aveugle, l'acte sociologique d'origine, l'hétéronomie pure, le *choix* du « refus de soi » (tout ce que l'on est, on le doit à l'autre) est un comportement qui veut immédiatement dire quelque chose, qui exprime une intention signifiante.

Les comportements humains ont donc ici aussi une destination de sens. Le noyau de ce sens à découvrir ne serait pas, chez Gauchet, déposé dans la visée d'un *ego transcendantal*, mais bien au niveau d'une sphère idéale qui lie l'intentionnalité inconsciente du sujet humain à la structure signifiante qui découle ses actes, de ses décisions. Chez Gauchet, on peut dire qu'en dernière analyse, si le passage au politique n'était pas nécessaire, celui au sens l'est. L'acte, l'intention converge vers le domaine du sens. Cet acte aurait donc deux fonctions : il est acte ontologique de position de soi et immédiatement acte de sens, la position de soi étant immédiatement médiatisée par un savoir de soi. C'est au sein de ce

noyau dur entre être et sens que la saisie de la structure universelle et transcendante du social et de l'anthropologique peut être saisie. Cette structure est celle d'une division ontologique. Nous approfondirons ce concept lefortien dans la partie 2.2 qui porte sur l'apport conceptuel de Claude Lefort sur la pensée de Gauchet. Le sujet humain-social est donc toujours visée d'une intention signifiante, mais cette dernière est, pour l'humain en tant que collectivité d'individus appartenant à une seule et même histoire, inconsciente. Le sujet qui émerge de cette intentionnalité donatrice de sens est donc divisé en lui-même d'avec lui-même.

Pour arriver à tracer le parcours de cette histoire universelle, la tâche première de Gauchet consistera à saisir la structure originaire de la socialité, celle du pouvoir comme visée intentionnelle, comme *intentum*. Ce faisant, il affirme le primat du politique sur les autres dimensions qu'implique l'existence dans le monde social humain, entre autres sur l'économique. S'il y a société, ce n'est pas parce qu'il y a un développement des forces productives vers une destination qui les constituera en mode de production plus développé. S'il y a société, c'est parce qu'il y a pouvoir et donc lien politique entre les individus. Cette sociologie gauchetienne consistera donc à affirmer que le rapport politique des humains au sein d'une société est la donnée fondamentale qui permet de comprendre l'origine de la socialité et de cerner cette nature du lien social. Ainsi, la religion servira d'intuition donatrice à la question du pouvoir et la structuration première du social. Une réduction phénoménologique lui permettra de cerner cette origine, pour en faire ressortir le pouvoir comme phénomène, c'est-à-dire comme vécu intentionnel et comme « *structuration politique originaire du fait social*²⁴ ». Le chapitre trois explicitera la forme que cette réduction phénoménologique a prise dans l'œuvre de Gauchet.

Ce que l'on retrouvera au terme de cette réduction ne sera pas la transcendance d'un sujet advenu à lui-même dans la pure transparence de sa conscience intentionnelle, mais bien la transcendance d'une structure intentionnelle et signifiante qui donne son sens au monde social-humain. Sans l'acte posé par l'*intentionnalité inconsciente* aucune structure signifiante ne peut être saisie et interprétée. Cette structure agit donc comme la condition de possibilité à la saisie ontologique du social et du politique pendant que l'intentionnalité inconsciente

²⁴ Gauchet, Marcel : *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 64.

réfère à quelque chose comme un métasujet qui serait l'humanité, un sujet universel dont le devenir est déchiffrable au sein d'une unité (son histoire universelle), et ce, malgré la pluralité qui le constitue.

Ainsi, l'analyse de la psyché collective est en fait celle de cette structuration originelle qui découle du *choix* de l'intentionnalité inconsciente. C'est de cette intentionnalité que découlera la « *scission constitutive de la société* ». Il s'agit du point de départ radical qui permettra de faire émerger « (...) [une] ségrégation première d'un point de vue de pouvoir²⁵ ». Ce sera sur ce sol, celui du pouvoir et de la division ontologique du social que l'anthroposociologie trouvera ses conditions de possibilité et prendra ainsi son sens. Il s'agit pour Gauchet de nous projeter dans le monde d'« *une humanité fermée sur sa socialité vivante et traditionnelle, et de la comprendre en tant que, dans sa vie sociale totale et à partir d'elle, cette humanité possède le monde, qui n'est pas pour elle une "représentation du monde", mais le monde qui pour elle est réel*²⁶ ». Cela sera rendu possible par l'étude du sens vécu de la religion au sein des sociétés dites sans écriture ou dites primitives et des leçons qu'elle lègue. Cette étude est donc intrinsèquement liée à la tâche de la recherche de l'origine du social, du commencement de l'histoire et ce, malgré le fait qu'« *un abîme nous sépare de nos origines*²⁷ ». Deux dimensions servent donc de base fondamentale à l'anthroposociologie transcendantale. Premièrement, l'intention dont découle le phénomène du pouvoir, c'est-à-dire le *choix* du refus d'un pouvoir explicite sur soi et, ensuite, la structure intentionnelle, soit la division ontologique du social. Ces deux dimensions constituent donc le sol sur lequel s'appuie la théorie gauchetienne de l'histoire.

C'est pourquoi l'analyse de la tonalité phénoménologique doit se poursuivre sur le sol de l'analyse génétique de ces éléments structuraux propre à la recherche d'un point de départ radical. Comme il sera analysé, ce sont les pensées de Claude Lefort et de Pierre Clastres qui auront permis de penser cette rencontre entre le structuralisme et la phénoménologie autour de la thèse de l'origine du politique au sein des sociétés. Ce n'est

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition, p. 84.

²⁷ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. IX.

qu'après avoir rendu explicite la pertinence de cette tâche que nous analyserons l'utilisation de la méthode phénoménologique de l'*epochè* qui aura permis la mise au jour d'une structure transcendantale et intentionnelle.

« Point de sociologie digne de ce nom (...) qui ne porte en germe une interrogation sur l'être du social, qui ne requière de déchiffrer, quel que soit l'objet d'analyse, le phénomène de son institution, la manière dont une humanité se différencie, ou plus fortement, se divise, pour exister comme telle, la manière dont elle dispose des repères symboliques pour figurer ce qui lui échappe, son origine, la nature, le temps, l'être même. » — Claude Lefort, Les formes de l'histoire

Chapitre 2 — La question de l'origine : analyse génétique

Selon Samuel Moyn¹, l'origine de la trajectoire philosophique de Marcel Gauchet, au sein de laquelle se rencontrent le structuralisme et la phénoménologie, est à trouver à la fois dans sa révision des thèses de Pierre Clastres en ce qui a trait à la question du pouvoir au sein des sociétés primitives² et dans l'influence de Claude Lefort³ en ce qui a trait à la question de l'institution du social. Ce sont ces derniers qui l'auront guidé vers la mise au jour de la structure politique originaire du social, soit la division constitutive du social. De plus, nous croyons que Lefort, par sa vision de la permanence du problème théologico-politique aurait influencé Gauchet non seulement sur le projet d'histoire universelle, mais aussi sur une certaine manière de faire de l'histoire, une manière plus herméneutique.

Comme nous l'avons vu, les questions de l'origine du social et du pouvoir se rencontrent dans la recherche gauchetienne d'un commencement radical à l'histoire politique de la religion. Ce sont ces deux interrogations centrales qui serviront à jeter les bases du projet de l'anthroposociologie transcendantale. Afin de pouvoir éventuellement mener l'analyse sur le terrain de leur articulation, il est nécessaire de comprendre quels sont les fondements théoriques qui permettent cette rencontre entre le structuralisme et la phénoménologie. Pour y arriver, nous devons démontrer non seulement le contenu explicite de ces deux questions, mais aussi leurs origines respectives.

¹ Moyn, S. : « Savage and modern liberty, Marcel Gauchet and the origins of New French thought » dans *European Journal of Political Theory*, Vol 4 (2), Sage Publications Ltd, London.

² Clastres, Pierre : *La Société contre l'État*, Les Éditions Minuit, Coll. Critique, Paris, 1974.

³ Lefort, Claude et Gauchet, Marcel : « Sur la Démocratie : Le Politique et l'Institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, pp. 7-78, Bruxelles, 1971.

Ces deux pensées l'auraient guidé dans l'élaboration de l'« *histoire politique du religieux* ». Ce sont là aussi deux pensées à forte résonance phénoménologiques et structuralistes : elles saisissent la question du pouvoir comme intention qui donne à la société sa structuration première. Tout en prenant une distance certaine par rapport à ces thèses, Gauchet y aurait trouvé ce qui a constitué la base de sa philosophie de l'histoire, soit l'origine du pouvoir dans les sociétés primitives. Pour démontrer l'importance de l'approche phénoménologique en ce qui a trait à la question de l'origine, il faudra donc procéder à une analyse génétique de la pensée de Gauchet qui visera à mettre à jour les influences de ces deux penseurs et à démontrer la pertinence du lien entre pouvoir, origine et intention. Ce n'est que dans un deuxième temps que cette analyse génétique se croisera à une analyse structurale qui aura pour but la mise au jour de la structure ontologique du social, de cette structure originaire sans laquelle chez Gauchet, le social est un impensable.

2.1 — *Apport lefortien : division originaire, pouvoir et Décision.*

L'analyse génétique des éléments structuraux que sont l'intentionnalité et le pouvoir nous conduit sur le terrain de la théorie lefortienne de la société. L'apport lefortien à l'anthroposociologie transcendantale est majeur. Cette influence théorique aura permis à Gauchet de penser deux éléments structuraux fondamentaux, la division ou la question du pouvoir et un élément historique, soit la permanence du théologico-politique. Tout d'abord, Lefort aura aiguillé Gauchet sur la fonction structurale du politique, soit la division originaire, ainsi que sur la question du pouvoir. Nous verrons que cette question est en fait ce qui permettra à Gauchet de se donner un point de départ radical en ce qui a trait à l'analyse du social. C'est l'apport théorique de Claude Lefort qui lui permettra de poursuivre le programme descriptif de la phénoménologie, l'inventaire du monde vécu, sans en rester aux préliminaires (la recherche de ce point de départ qui peut faire remonter le phénoménologue à l'infini). Ce point sera démontré par l'analyse du texte « *Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social* ». Nous y verrons que le concept d'institution du social tient une place centrale au sein de la question de l'origine : il détermine une structure au sein de laquelle le pouvoir a une double posture, soit une posture imaginaire et une posture symbolique. Ces postures détermineront la dynamique structurale tout au long de l'histoire.

Ensuite, on peut affirmer que l'apport lefortien aura marqué la tâche historique de Gauchet qui consiste à penser la continuité qui lie les sociétés sans État à celles qui en ont un. Un élément de permanence se devait de résoudre cette discontinuité historique. La vision lefortienne de la permanence du problème théologico-politique⁴ aura donc fortement influencé le programme théorique de Gauchet. Ce n'est qu'en ayant pour point de départ la permanence relationnelle qui existe entre le théologique et le politique, et ce, malgré la sortie de la religion, que la discontinuité historique peut être levée entre les sociétés sans État et les sociétés avec État. Il existe donc un parallèle entre la permanence du problème théologico-politique et la continuité historique de la division structurale. De plus, nous verrons qu'une certaine manière de faire de l'histoire - une manière plus herméneutique - est sous-jacente à ce postulat théorique.

Le texte *Sur la démocratie : le politique et l'institution du social* est habité d'une profonde volonté d'affirmer la primauté du politique sur l'économique pour comprendre la société. L'hypothèse défendue ici consiste à affirmer que la compréhension du régime démocratique et de tout régime politique réside dans son rapport à l'originaire. L'analyse conceptuelle de la question de l'origine appelle deux autres notions fondamentales de cette théorie soit la division originaire du social et son institution. La division originaire renverrait à la structuration fondamentale de la société tandis que l'institution ramènerait la primauté de la question du pouvoir dans l'analyse de la société et de son apparition. En affirmant la primauté du politique, cette thèse s'inscrit à la fois contre les thèses marxistes, qui font du politique un épiphénomène de l'économique, et contre les thèses libérales qui veulent masquer la division de fait – la domination de la classe bourgeoise et sa mainmise sur le mode de production – par une égalité en droit. Ces idéologies dissimulent donc des enjeux plus fondamentaux : celui de l'être même du social et celui de la question du pouvoir.

« (...) le repliement du politique sur l'économique dissimule le fondement propre que trouve dans le social l'institution d'un système de pouvoir. Le lieu d'inscription d'un tel système, en effet, n'est autre que celui d'une question : la question que fait au social son origine. La logique qui organise un régime politique, par delà le discours

⁴ Lefort, C. : « Permanence du théologico-politique ? » Dans *Essais sur le Politique*, XIX-XXe siècles, Édition du Seuil, Paris, 1986, pp. 275-329. Ce texte a été publié originellement en 1981 dans la revue *Le temps de la réflexion*. Voir Lefort, Claude : « Permanence du théologico-politique ? » dans *Le temps de la réflexion*, 2, Paris, Gallimard, 1981.

explicite où nous l'appréhendons tout d'abord, est celle d'une réponse articulée à l'interrogation ouverte par l'avènement, et dans l'avènement du social comme tel. Au travers des formes d'organisation et de répartition du pouvoir qui la régissent, une société communique d'une manière singulière avec le fait qu'il y ait société, qu'il y ait apparaître du social⁵ ».

Ainsi, pour comprendre la démocratie comme événement, celle-ci doit d'abord être perçue comme institution, c'est-à-dire comme le résultat d'« *un réseau d'opérations croisées de position en regard de l'originaire, de défense contre la menace de perte de soi qu'habite le social – menace consubstantielle à l'être du social, celui-ci se mettant en jeu en ce qu'il est en tant qu'il est – d'application l'une à l'autre de ces divisions du corps social qui font qu'il acquiert identité en se rapportant à lui-même⁶* ». Ce sont ces opérations constitutives qui relèvent d'une Décision. L'être du régime politique démocratique et du pouvoir qui le soutient est donc à trouver dans sa relation à l'originaire, à sa relation avec ce qui lui donne son sens. Toute la question réside dans le fait de savoir si on peut déterminer cet originaire sous une forme quelconque et si on peut en déduire une loi d'organisation du social. Nous analyserons donc ici cette question de l'origine et les concepts sous-jacents que sont la division ontologique du social et son institution. Ensuite, nous tenterons d'éclairer la question centrale qu'est celle du pouvoir.

Division et institution du social

La première chose à savoir sur ce concept d'origine, c'est que nous ne pouvons l'insérer dans une chronologie. Nous ne pouvons saisir le temps de l'originaire au moyen d'un langage : ce serait en perdre le caractère d'absolu commencement. Il n'y a donc pas de récit vrai des origines ou de possibilité d'une saisie au sein d'un jugement *apriorique*. La volonté de déterminer l'origine et de la saisir dans le creuset d'un *a priori* nous la fait manquer. « *La conception d'un a priori postule en fait secrètement l'évènement de l'origine, la posant une fois pour toutes comme accomplie, se retirant ensuite, s'effaçant derrière l'originé, comme si elle n'avait pas eu lieu, laissant l'étant qui en est surgi en lui-même,*

⁵ *Ibid.* p. 8.

⁶ *Ibid.* p. 10.

*étranger dans son être au fait de son advenue, au fait d'avoir connu une naissance*⁷ ». Penser l'origine, c'est penser une limite au pensable.

Cette limite est celle d'une double négation : d'une part, on ne peut faire surgir l'origine dans une pleine présence à soi, puisque nous en sommes irrémédiablement coupés, et d'autre part, on ne peut la déclarer absente du simple fait que nous sommes là pour témoigner qu'elle a eu lieu. C'est la « *distorsion de l'originare*⁸ ». Sa logique nous fait constamment passer « *du mouvement de l'origine vers son absence (mouvement qui ne peut aller, donc, à son terme) dans le mouvement de l'origine vers la présence (l'origine comme s'accomplissant, échouant finalement à venir pleinement en présence, et nous retournant alors vers l'horizon de sa disparition)*⁹ ». Il s'agit donc d'un double mouvement qui ne peut s'accomplir totalement, de « *l'origine vers son absence*¹⁰ », un passé immémorial duquel les humains sont irrémédiablement coupés, et de « *l'origine vers la présence*¹¹ », le ici et maintenant qui nous renverrait toujours à cette coupure originaire. Ces deux mouvements s'épuisant dans l'autre n'en forment donc qu'un seul.

La division originaire ne se trouve nulle part dans le réel comme fait. Elle n'est pas un phénomène historique observable dans sa diachronie, ni un épiphénomène du social : elle agit toujours de manière synchronique au social : elle est l'invisible qui a toujours un rapport avec le visible. Cette division n'est pas observable empiriquement, elle est un mouvement, une « *mise en jeu constant d'elle-même*¹² » et est aussi bien la division entre le particulier et l'universel, qu'entre le désir de dominer de celui de ne pas être dominé.

*« Une telle division ne vient pas scinder le social en "parties" étrangères les unes aux autres : au travers d'elle, le social se rapporte à lui-même, en s'écartelant, et acquiert son identité. Il apparaît comme tel. (...) c'est seulement à considérer le rapport propre qu'une société établit au fait qu'elle soit, la reprise singulière qu'elle élabore des divisions qui tout à la fois la fondent et lui font exigence d'avoir à s'instituer, que sa structure politique devient intelligible*¹³ ».

⁷ Ibid. p. 13.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. p. 13 et 14.

La division originaire ne détermine donc pas le social, mais le fait plutôt apparaître. Ou plutôt, le social s'apparaît à lui-même dans sa différence en (par rapport à) lui-même. Ce n'est que divisé qu'il peut apparaître comme un ensemble unitaire. La division originaire en détermine les conditions de possibilité tout en lui donnant un caractère ontologiquement ouvert. Toute saisie totale, toute synthèse absolue sur le social est ici anéantie à sa base. Aucun savoir absolu, aucune fin de l'histoire ne sont ici possibles. C'est le mouvement même de présence-absence de l'originaire qui donne au social ce point aveugle sur lui-même qui est ce qui lui permet d'être ouvert en son être même. « *Ouvert en son être à sa fondation présente-absente, le social est donation et institution continuée de lui-même*¹⁴ ». Le social se rapporte donc toujours à lui-même dans son apparaître. Il est donné à lui-même.

Constamment disjoint en son être-même il doit, pour être conjoint à lui-même, c'est-à-dire avoir une identité, être simultanément séparé de ce qui le fonde. Toute conjonction à soi du social dans son ici et maintenant renvoie à la disjonction d'origine. Cette conjonction/disjonction détermine donc le caractère ouvert du social au sein du « ici et maintenant » : il ne peut apparaître que dans cet écart qui en empêche toute saisie absolue et totale. Mais c'est au niveau de sa fondation présente-absente que le social trouve ses conditions de possibilité, fondation qui nous renvoie à l'épreuve de la double limite de l'origine. Ainsi, ce mouvement de présence/absence et le caractère de conjonction/disjonction du social avec lui-même qui en découle, déterminent doublement son caractère éminemment ouvert.

L'être même du social repose donc sur la reprise constante de cette division ontologique qui, tout en le fondant, exige son institution continue. Cette reprise suit la logique de *l'originaire*, celle du double mouvement de présence/absence et de la double limite qui le constitue. Cette reprise constante du social par lui-même lui donne son caractère institué, c'est-à-dire qu'il est issu d'une visée intentionnelle, d'une intention donatrice de sens, d'une Décision, ce qui crée toujours un écart qui lie et sépare le social et l'origine.

¹⁴ *Ibid.*

« *Donation de sens et institution du sens s'appellent et s'excluent*¹⁵ ». Intentionnalité et sens ne font donc qu'un. Le phénomène politique est donc en son être même la résultante d'une intention, il ne peut être que s'il est un sens vécu. Le concept d'institution met en rapport le sens et l'existence même du social, la manière dont une société s'y prend pour résoudre l'énigme de son être. Le propre d'un régime politique tiendrait d'une Décision, celle de résoudre ou non ce conflit, d'occulter la division ou de la garder.

La réponse de Gauchet et de Lefort à la question de l'être du social consiste donc à attribuer un geste instituant à son origine, l'acte d'intention, la Décision et le mouvement qui détermine sa logique. Mais aucune cause première ne peut déterminer l'origine. Elle est en elle-même et pour elle-même sa propre cause et fin.

*« C'est l'originnaire lui-même qui appelle le geste instituant, enclenché dans un double mouvement d'effacement et de présentation où se livre l'origine. Ainsi verrons-nous l'action de tout pouvoir enfermée dans les limites que lui trace la nécessité de marquer sa différence d'avec la société civile, et la menace jamais écartée de perdre cette différence. D'autre part, ce que nous appelons le sens déployé n'est pas discours de la société sur elle-même. La division originnaire s'offre, de par son statut, à la négation imaginaire (le totalitarisme), comme une fois reconnue, elle exige encore d'être recouverte (la démocratie). Il ne s'agit chaque fois que d'une Décision qui fait sens, mais n'a pas à s'énoncer, qui implique certes une identité sociale, mais nullement une conscience*¹⁶ »

La question de l'origine serait donc une question toujours ouverte sur son être propre, son apparition et son destin. Le politique serait donc à la fois le lieu de cette interrogation sur l'être du social et de la réponse qui lui est donnée. Cette interrogation est continue et ainsi vouée à la permanence.

Mais une autre question accompagne celle de l'origine. C'est la question du pouvoir qui nous renvoie à la logique de l'institution. Notons tout d'abord que, suivant ce qui a été vu, une société ne peut s'apparaître à elle-même que dans l'écart propre à la logique de l'originnaire. De même, elle ne peut s'effectuer et devenir société que dans l'éther des actes du pouvoir. Les deux logiques, la logique de l'originnaire et celle de l'institution d'une instance de pouvoir, sont conjointes. Les actes de pouvoir sont, chez Lefort et Gauchet, co-présents à

¹⁵ *Ibid.* p. 14.

¹⁶ *Ibid.* p. 10 et 11.

la logique d'origine. Le pouvoir suit ainsi une rigoureuse logique de positionnement et de repositionnement (suivant la décision continuée du social sur lui-même).

Brièvement, le social et le pouvoir qui lui est inhérent sont en constant mouvement. D'une part au sein du social comme espace imaginaire, la posture imaginaire du pouvoir nous renvoie à celle du souverain ou du Prince qui se trouve à être « *la vacillation entre l'affirmation de soi et l'adhésion de soi que connaît le souverain*¹⁷ ». D'autre part, au sein du social comme espace symbolique, la posture symbolique du pouvoir nous renvoie aux sources de son fondement, aux actes de pouvoirs de l'institution du social. Cette posture nous réfère toujours à la Vérité qui fonde le social et soutient le pouvoir : c'est le lieu de la Loi et de l'universel. Comme espace symbolique, il est là pour ce qui est absent : ce lieu Autre de la Vérité, source du sens et de l'être-même du social. Pour Gauchet, un modèle servira d'origines au fait politique, une sorte de degré zéro de l'histoire du *sujet-humain* et de son passage au politique au sein d'un monde social. Ce modèle sera celui de la division opérée sur les sociétés primitives par le passé fondateur. Pour tracer de manière succincte un schème dont la complexité est fort difficile à rendre, tout pouvoir tend à vouloir se réaliser totalement et à occuper pleinement son lieu imaginaire, occultant ainsi la division originaire du social. Autrement dit, tout pouvoir tend vers la totalité de sa propre réalisation : il veut toujours devenir un et occulter la division. Rappelons que cette division est double, soit entre la société et ce qui la fonde et entre les détenteurs du pouvoir et ceux qui le subissent. Cette double différence est nécessaire non seulement à son existence, mais aussi à son fonctionnement. La posture imaginaire du pouvoir renvoie à la division entre les détenteurs du pouvoir et ceux qui ne l'ont pas.

Ici s'impose une parenthèse sur la thèse lacanienne de l'imaginaire et l'influence de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Nous référons ici au fameux chapitre quatre de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁸ de Hegel, chapitre qui semble être au cœur de la thèse de Gauchet et Lefort, via Lacan, sur la posture imaginaire du pouvoir. La posture imaginaire du

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Hegel, G.W. F. : *La Phénoménologie de l'esprit I* (Trad. Jean Hyppolite), Bibliothèque Philosophique, Éditions Aubier Paris, 1941.

Prince nous renvoie au fait qu'il est persuadé d'être l'occupant du lieu du pouvoir. On peut tracer un parallèle entre cette certitude de soi et la conscience de soi du maître : il y est parvenu en mettant sa vie en péril, en prenant conscience de sa propre mort, il aura été jusqu'au bout de sa négativité (son rapport dialectique au monde et à lui-même). Contrairement à cela, l'esclave lui, n'est pas allé jusqu'au bout de sa négativité : il n'a pas su prendre conscience de lui, car il n'aura pas été jusqu'au bout, jusqu'à mettre sa vie en péril. Mais on connaît la suite : arrêtant de travailler et d'user de sa négativité, le maître cesse d'avoir une prise transformatrice sur le monde et les choses, tandis que l'esclave, de son côté, en continuant à user de sa négativité par le travail, en arrive à une conscience de soi, ce qui destitue le maître. Ce qui importe ici, c'est que le maître (le Prince pour Gauchet et Lefort) soit persuadé qu'il occupe le lieu du pouvoir : c'est une posture qui vacille entre « *entre l'affirmation de soi et d'adhésion à soi que connaît le souverain*¹⁹ ». Une menace est conjointe à la certitude qu'a le Prince d'être l'occupant du lieu du pouvoir, celle de chercher à occulter la division et à rendre la société une. Le prince qui veut offrir une réponse permanente à l'interrogation que la société pose en son être même, le pouvoir qui veut offrir une vision totale et unitaire d'un social indivisé, qui veut s'offrir dans une pleine et transparente conscience de soi, menace le social d'une perte d'identité en freinant le double mouvement de la logique de l'originaire et de l'institution, de la décision continue. Rappelons que ce n'est que dans l'ambiguïté du mouvement propre à son être et dans l'interrogation continue qu'une société peut s'instituer.

Le mouvement d'oscillation entre l'adhésion imaginaire à soi et l'affirmation de soi, entre la conscience de soi, et celle de l'identité totalement affirmée d'un Je unitaire, est en quelque sorte le risque qui est toujours là au sein du social comme espace imaginaire et de la posture du pouvoir qui l'accompagne. Cette position du social comme espace imaginaire n'est pas sans rappeler la fonction de l'imaginaire dans la pensée lacanienne. En effet, comme le démontre Lacan dans le fameux Stade du Miroir, la prise de conscience de soi comme autre de l'autre et de soi-même serait la matrice fondamentale du développement identitaire de l'humain : « *L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade*

¹⁹ Voir *Ibid.* p. 14 pour la citation.

infans, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet²⁰ ».

Rappelons brièvement les différentes étapes qui constituent le mouvement dialectique de ce fameux stade du miroir. Premièrement, l'enfant se reconnaît dans l'image qui est projetée de lui par le miroir. Toutefois, « *l' inanité de l'image²¹* » c'est-à-dire son caractère vide, son néant et sa vacuité ne sont pas encore maîtrisés. Ensuite, dans un deuxième et un troisième temps qui sont simultanés sans l'être, il réalise que cette image de lui-même qui rebondit est *autre* que lui-même tout en prenant conscience de son corps comme totalité et de l'altérité de celui-ci par rapport à son environnement. Ontologiquement divisé de son imago, le sujet s'y perçoit comme un seul et même Je unifié et total. Imaginairement, le sujet est persuadé, par le reflet de son image, de son unité. C'est alors que l'enfant prend conscience de lui-même dans un mouvement qui le lie aux autres qui lui sont extérieurs, et à son image de lui-même qui se trouve au dehors de lui. En percevant simultanément ce double caractère de l'altérité, la conscience de l'enfant advient à la fois comme étant *l'autre des autres et de lui-même* ; « (...) *il éprouve ludiquement la relation des mouvements assumés de l'image à son environnement reflété et de ce complexe à la réalité qu'il redouble, soit à son propre corps et aux personnes, voire aux objets, qui se tiennent à ses côtés²²* ».

La volonté de saisir et de répondre totalement à l'énigme de l'interrogation du social sur son être et sa provenance le menace en son être : cette volonté ne peut être réalisée sans détruire ce qu'elle veut unir. Cette position du social comme espace imaginaire est en fait ce qui menace toujours le social en son être même : il ouvre toujours la tentation d'un savoir absolu de soi, la réalisation de l'Unité du social, ce qui constitue en fait le miroitement d'un possible qui, en réalité, ne l'est pas. C'est là le danger d'une adhésion imaginaire à soi qui est Une et totale, qui répond définitivement et ferme l'interrogation du social. La posture

²⁰ Voir Lacan, Jacques : « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » dans *Écrits I*, Collection Points, Édition du Seuil, Paris, 1966, page 93.

²¹ *Ibid.* page 92.

²² *Ibid.*

imaginaire du pouvoir est nécessaire et inévitable : toute institution est un acte de pouvoir de soi sur soi du social. Acte de pouvoir qui implique un savoir de soi, une conscience de soi. Mais l'apparente unité de cette conscience de soi, qui veut régler une fois pour toutes la question de la division d'une société (celle entre les détenteurs du pouvoir et ceux qui ne l'ont pas de même que la division originaire), menace le social en son être même en voulant occulter la division. Cette tendance à l'unité est une menace qui gît au sein même du social.

Conjointement à cette conception du social comme espace imaginaire se joue la dynamique du lieu de son fondement : le social comme espace symbolique. Cet espace nous renvoie à un lieu tout autre, un lieu à la fois présent et absent : celui des actes de pouvoir qui sont au fondement du social. Ces actes sont, chez Gauchet et Lefort, éminemment symboliques. L'institution du social comme décision se fait toujours dans le domaine du sens et de la Vérité. Le pouvoir comme représentant de la Loi et de l'universel est en fait toujours disjoint de ce qu'il représente: en dénotant un lieu autre (l'origine de la Loi, de la Vérité qui la sous-tend et de l'universel), il agit essentiellement comme lien symbolique entre la société et son origine. C'est donc bel et bien à une structure signifiante à laquelle nous sommes confrontés. Ce point fondamental sera élaboré de manière plus approfondie au chapitre trois.

Le pouvoir réfère donc toujours à un sens et à un monde qui précède la société et qui, simultanément, n'est pas présent au sein de la société. Il réfère toujours à un manque, à ce qui n'est pas là, mais qui agit comme signifiant au sein du monde social dans lequel il s'exerce. *« Donation de sens et institution du sens s'appellent et s'excluent comme les deux pôles extrêmes entre lesquels est prise toute l'expérience des hommes dans le champ de la politique²³ »*. Parallèlement, la Décision institue un sens, ce qui est plus qu'être pris dans un sens qui est déjà-là : il y a création de sens. La position du pouvoir est donc d'être entre l'imaginaire (le lieu où une société est persuadée de son identité et de ce qu'elle est) et le symbolique (cette présence/absence du lieu autre qui donne à la société son fondement et vers lequel le pouvoir pointe)²⁴.

²³ Lefort, Claude et Gauchet, Marcel : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, Bruxelles, 1971, p. 14.

²⁴ Comme nous le verrons au chapitre trois, cette posture du pouvoir, coincé entre l'imaginaire et le symbolique, semble renvoyer au schéma lacanien R-S-I (hérésie) qui situe le réel comme lieu

C'est ainsi que le social, via les actes de pouvoir, est en fait un double espace. Un espace imaginaire au sein duquel il est certain de son être et de son identité, ainsi qu'un espace symbolique au sein duquel le pouvoir est toujours le représentant du lieu autre, d'une absence, qui donne à la Loi la Vérité qui doit la fonder. Il est donc toujours différent de lui-même comme espace réel. C'est donc toujours dans l'écart symbolique et la différence qui existe entre le représentant et le représenté que le pouvoir se donne comme condition de possibilité au fait social. Le pouvoir est ainsi un lieu qu'aucun Prince ni personne ne peut occuper.

Sur ce non-lieu, on peut dire ici que le pouvoir ne se possède pas et que son lieu ne s'occupe pas, mais qu'il s'exerce et que la seule manière de l'exercer, c'est en instituant une division de la société avec elle-même. Le lieu du pouvoir

« (...) est inoccupable, mais de telle sorte que l'épreuve de l'impossibilité de l'y installer s'avère constitutive des processus de socialisation; il est absent de notre champ, mais une absence qui y compte et l'organise. L'espace social se circonscrit à partir de lui, en tant qu'il est absent : l'assurance symbolique fournie aux hommes de se rencontrer dans un même champ promet leur action à une efficacité certaine, sans que le plan où se vérifie leur appartenance commune doive jamais se matérialiser²⁵ ».

Le pouvoir est donc un lieu autre qui ne prend son sens que si la société est ontologiquement divisée, que si elle s'érige comme autre d'elle-même.

Ce qu'il faut retenir de cette analyse de la question de l'origine, c'est que le pouvoir, dans sa réalité pure et absolue, demeure un lieu inaccessible, un lieu que l'on ne peut occuper. Il est coïncé entre une posture imaginaire et une posture symbolique. Doublement médiatisé, sa dynamique doit être saisie dans le mouvement qui articule ces deux postures. Pour Gauchet, décrire le social dans sa réalité implique d'interpréter le sens de sa vérité

inaccessible, coïncé d'un côté par une médiation imaginaire (l'identité du moi) et la médiation symbolique de l'Autre, le phallus qui renvoie au désir inconscient. Pour plus de détails sur ce schéma, voir Lacan, Jacques : « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits II*, Collection Points, Édition du Seuil, Paris, 1971, pp. 43-102 et notamment pp. 62-72. De plus, le très éclairant livre de Assoun, Paul-Laurent : *Lacan*, collection Que sais-je, PUF, Paris, 2003 peut être d'une aide précieuse pour comprendre l'écriture fort obscure qu'est l'écriture lacanienne.

²⁵ *Ibid.* p. 17.

historique en prenant en compte la dynamique entre ces deux postures du pouvoir qui incarnent en fait la division originaire du social dans le réel. Ce mouvement est à la fois continu et discontinu. Ainsi, le mouvement propre à l'être du social, ce qui fait que le social est toujours institué, est donc un croisement de la logique de l'origine par laquelle le sens est donné et toujours déjà-là et la logique d'institution du système de pouvoir dans par laquelle le sens est institué. Ces deux logiques s'interpellent et s'excluent dans un constant mouvement de position-reposition. La structure d'être du social est donc bicéphale : elle est « *Décision de revendiquer un savoir sur soi (...)[et] Décision de maintenir ouverte l'identité de la collectivité*²⁶ ». La division originaire du social, c'est donc la double logique de l'originaire et de l'institué, le croisement de la logique d'origine et de la logique de la position du pouvoir.

La tâche de Gauchet sera donc de démontrer que la religion comme fait d'institution est, dès le départ, dès l'origine, non seulement un phénomène éminemment politique, mais constituera l'intuition donatrice du phénomène du pouvoir. Le tour de force (et le paradoxe) de Gauchet est que, malgré la sortie de la religion, il arrive à penser le politique et la religion conjointement : le théologico-politique forme pour lui une permanence. Cette permanence nous est donnée chez Gauchet par la transcendance de structure, celle de la division. Il reste donc à analyser l'influence lefortienne en ce qui a trait à l'idée de cette permanence. Ce problème a été posé par Lefort dans le texte *Permanence du théologico-politique* ?

Permanence du théologico-politique

Dans l'analyse de ce texte, nous verrons que se profile chez Lefort une grande volonté de penser conjointement le théologique et le politique. La question de la possible permanence du théologico-politique aura donc eu visiblement un effet sur la volonté qu'a Gauchet de présenter le monde de l'autonomie comme un simple déplacement structurel des modalités déjà articulées au sein du monde de l'hétéronomie. Chez Gauchet, tout comme chez Lefort, le théologique et le politique sont pensés conjointement. De plus, nous verrons qu'un élément théorique aura une grande influence sur Gauchet. En effet, nous verrons que l'on peut dégager, chez Lefort, deux temps théorique : un premier phénoménologique et un

²⁶ Lefort, Claude et Gauchet, Marcel : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, Bruxelles, 1971, p. 19.

second, plus herméneutique. On saisit ici toute l'influence qu'aura eu Merleau-Ponty sur Lefort : la tâche ne consiste pas tant la recherche de l'être pur qu'un le sens tel qu'il est vécu dans l'expérience. La question du sens dans l'histoire est, à notre avis, au centre des préoccupations théorique de l'anthroposociologie transcendante et de l'ontologie du social historique qui est à sa base. De plus, la question de la division ontologique du social se retrouve ici aussi au cœur du questionnement lefortien.

La thèse soutenue dans ce texte est en fait une double thèse. D'une part, il y est question de la permanence et de l'irréductible dans nos sociétés, c'est-à-dire l'intimité qui a depuis toujours lié les questions politique et religieuse. D'autre part, il y est question d'une interrogation sur ce qu'est penser. Le concept d'œuvre de pensée réfère à ce que la philosophie se doit d'être, c'est-à-dire une phénoménologie herméneutique : c'est l'intention signifiante qu'il faut saisir et interpréter et non l'essence pure d'un fait social isolé et replié sur lui-même, comme le font par exemple ceux qui essaient de saisir le politique dans son essence, en l'isolant du reste de la société, de l'économique ou du religieux. Une fois de plus, la méthode phénoménologique apparaît conjointement à la tâche d'une description sensée du monde. Ces deux tâches – phénoménologique et herméneutique, renvoient l'une à l'autre, elles sont profondément interdépendantes tout en étant distinctes. Ces deux temps se retrouveront dans la pensée de Gauchet, mais ils auront une articulation beaucoup plus historique.

Saisir la question de la permanence demanderait une approche holiste, une approche philosophique qui décloisonne les domaines, contrairement à une approche scientifique qui tendrait à les séparer et à les isoler. La science tendrait à isoler un phénomène, par exemple le politique ou le religieux, pour en dire la vérité. Cette attitude ne rendrait pas compte du milieu, c'est-à-dire de la chair dans lequel se joue l'expérience du sens par la conscience. Pour saisir les enjeux de la modernité politique qui ont donné lieu à la sortie de la religion comme structuration première de la société, il est donc essentiel non seulement de laisser leur rapport intact, mais aussi de ne pas en isoler les éléments dans le but de faire ressortir la vérité objective de leur intériorité, de leur essence pure.

Le divorce entre le théologique et le politique est un rapport et non un isolement de ces domaines rendues complètement autonomes. Le religieux, le politique et le philosophique doivent donc être analysés dans leur interdépendance. Ils sont intimement soudés et, bien qu'ils se contestent et se contredisent souvent, on ne peut vraiment les isoler quand vient le temps de faire un exercice de pensée. Ainsi, penser un ordre politique, c'est aussi penser à la fois sa fondation et ce qui fonde le travail de la pensée, l'incessant mouvement de l'interrogation et la recherche du sens. C'est ce mouvement qui assure à l'origine et à ce qu'elle fonde une certaine permanence dans le temps. C'est là ce qui distingue les sociétés, ce qui opère leur mise en forme. On ne peut isoler le politique du social : « *la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique*²⁷ ». Comprendre le politique, implique de saisir le milieu dans lequel il se meut, d'en saisir la « *chair*²⁸ ». On ne peut l'isoler de sa réalité. L'épiphénomène du politique qu'est l'État ne peut - s'il est isolé et conçu comme entité indépendante, nous donner le sens de son divorce de l'autorité ecclésiastique sur laquelle il a longtemps assis son pouvoir. Comprendre ce divorce demande une « *mise en scène* » et « *une mise en sens*²⁹ » des rapports sociaux.

Pour y arriver, la philosophie doit être sensible à ce qui produit des repères de certitude, des zones où le vrai est départagé du faux et le juste de l'injuste, bien qu'ils coexistent au sein même de l'expérience. Toutefois, cette interrogation, bien qu'elle se centre sur le passé, répondra toujours aux questions posées par le *ici et maintenant*, à la question de nos propres problèmes, de notre propre *identité*. Un jeu d'aller-retour est en constant mouvement entre l'origine et le « *ici et maintenant* ». La pensée, en cherchant ce qu'elle peut penser, en cherchant ce qui met en forme une certitude, manifeste du même coup ce qu'elle est elle-même. Contre les philosophies de l'histoire téléologiques et la « science » politique, le philosophe doit concentrer son analyse sur cette fameuse « *expérience du monde (...) en vertu de laquelle le visible témoigne de sa profondeur, les vivants se nomment dans la relation avec les morts, la parole des hommes trouve son assurance dans une première*

²⁷ Lefort, Claude : « Permanence du théologopolitique ? » Dans *Essais sur le politique*, XIX-XXe siècles, Édition du Seuil, Paris, 1986, p. 281.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* p. 282.

entente, les droits et les devoirs se formulent en référence à une loi originaire³⁰». La philosophie, la question de l'origine et celle du sens des phénomènes sont imbriquées les unes dans les autres.

Penser l'origine implique donc de penser conjointement le religieux et le politique dans leur rapport au symbolique³¹. L'analyse des rapports qu'une société, voire que l'humanité entretient avec elle-même se doit d'éviter de déposer en elle-même son origine et sa fin. Comme il a été discuté plus haut, l'origine est en fait un dehors, une extériorité, une limite qui se doit d'être explorée, une limite sur laquelle des bornes doivent être mises. En bon phénoménologue, décrypter ce que l'on est (où ce que l'on sera pour les futurologies que sont certaines philosophies de l'histoire) implique pour Lefort une saisie originaire du sens.

La démocratie moderne et la rupture qu'elle rend visible entre le religieux et le politique ne peut être pensée sans ce qui a constitué la société au sein de laquelle elle a émergé : la religion. En d'autres termes, l'autonomie doit se penser conjointement à l'hétéronomie. Penser la démocratie moderne, c'est donc aussi penser l'institution du social, penser la manière dont le pouvoir y était déterminé, le sens qu'on lui donne. Ce qui caractérise la démocratie moderne, c'est un changement majeur dans la « *détermination du lieu du pouvoir* »³². Ce lieu a longtemps été marqué d'une empreinte sacrée. Le sceau du symbolique marquait le pouvoir en son lieu occupé par le Roi. Ainsi, le pouvoir renvoyait à une forme de visibilité qui rayonnait au grand jour, apparent aux yeux de tous. Cette origine religieuse du pouvoir et de la soumission des hommes à la Loi renvoyait à un dehors, à une extériorité symbolique, à une Unité profonde qui matérialisait pour ainsi dire une *Altérité* divine sous le signe de l'Un. Les mondes du visible et de l'invisible étaient unis. La société et le pouvoir étaient imbriqués l'un dans l'autre sous l'égide de cette extériorité symbolique, le pouvoir *manifestait « une extériorité de la société à elle-même³³ »*.

³⁰ *Ibid.* p. 286.

³¹ L'analyse de Lefort dans ce texte s'arrête à la question du symbolique. Pour plus de rigueur et de cohésion interne à notre texte, nous ajouterions ici qu'il ne faut pas oublier le rapport à l'imaginaire.

³² *Ibid.* p. 290.

³³ *Ibid.* p. 291.

Mais la démocratie allait vider ce lieu. Le pouvoir démocratique n'est pas détenu par ceux qui l'exercent. Lors des élections, moment de manifestation du pouvoir de tous, l'expression de la volonté souveraine du citoyen disparaît dès sa manifestation : voter est ce paradoxe entre l'expression de la volonté souveraine et sa disparition dans la multitude. De plus, c'est par l'exercice de son pouvoir, par le vote, que le citoyen s'en départit : il devient représenté par l'élu. Plus que jamais, le pouvoir est donc un lieu vide, il n'appartient à personne. Mais ce lieu vide est toujours un lieu qui est là, le pouvoir est effectif au sein même des sociétés démocratiques tout en lui étant séparé. Il ne renvoie ni à un dedans, ni à un dehors. *« Le pouvoir ne se défait plus du travail de division dans lequel s'institue la société, et celle-ci du même coup ne se rapporte à elle-même que dans l'épreuve d'une division interne, qui s'avère, non pas de fait, génératrice de sa constitution³⁴ »* L'absence d'unité et la division traversent la société moderne de part en part. En quelque sorte, elles en détermineraient l'essence. Le pouvoir, privé de ses référents symboliques (l'Autre) contribue du même fait à réaliser le divorce entre le Savoir et la Loi. La quête de Vérité et le politique se sont scindés. Ainsi, en séparant le Savoir et la Loi, le pouvoir, en plus de cesser de renvoyer à une origine, dissout les repères de certitude. Il est là actif et invisible, c'est un lieu que l'on ne peut occuper.

Si le pouvoir cesse de renvoyer à l'origine, les questions qu'il soulève n'ont pas pour autant disparu. La nouvelle mise en forme du pouvoir dissout les repères de certitudes de la société : nous, modernes, aurions rompu définitivement avec cette origine religieuse du pouvoir. C'est tout le travail de pensée qui doit se pencher ici sur cette fondation pendant que la science et les philosophies de l'histoire sont encore obsédées par la quête d'un savoir dernier, un savoir de l'Un. Ce qui donne à l'interrogation son caractère continu en démocratie est la disparition même de ce savoir religieux à prétention universelle. La disparition de cette vérité appelle une interrogation continue qui contribue à une constante actualisation/réactualisation du mouvement propre à notre identité. Cette apparente absence de Vérité permanente ne rend pas pour autant la quête constante de vérité absente des sociétés démocratiques. Elles sont tout autant animées par la quête d'un savoir absolu débarrassé de la transcendance divine, un savoir qui fonde une Vérité dernière - vérité qui affirme l'unité du

³⁴ *Ibid.* p. 292.

Je et l'adhésion imaginaire des membres de la société politique à cette vérité unifiée. Cette quête de vérité au sein de l'ici-bas, qu'elle soit atteignable ou non, demande et exige un incessant travail d'interprétation et d'actualisation qui se veut être en même temps le danger qui guette toute société : celle de masquer la division qui la constitue.

Ce fantasme de l'unité étant tout aussi inhérent à nos sociétés qu'il ne l'est aux sociétés organisées par la religion, on ne peut mettre fin à l'entreprise humaine qui veut offrir une réponse dernière à l'interrogation que le social porte sur lui-même. Mais le danger est là qui nous guette : une réponse absolue, un savoir absolu de soi sur soi, la réalisation d'une conscience de soi qui est totale et une nous ferait tomber dans le totalitarisme. Les idéologies voulant créer de l'Un, en amenant une réponse dernière, sapent le mouvement de cette interrogation pour tomber dans l'illusion d'une Vérité dernière. La philosophie a donc pour but la protection de ce mouvement de la pensée propre à la démocratie, le maintien d'une interrogation ouverte et celui de la division ontologique du social. Cette interrogation doit être continue et doit contribuer à maintenir la division, contrairement à l'idéologie qui elle, tente de réconcilier la société avec elle-même en voulant l'unifier et ainsi à effacer toute trace de division en son sein. L'interrogation qui est ici pratiquement imposée structurellement se donne aussi, paradoxalement, comme tâche à accomplir, mais à ne jamais fermer. L'exploration de ce que nous sommes est interminable, seule notre propre finitude peut y mettre un terme. Il y aura toujours un conflit entre le pouvoir de l'Un et la division en démocratie. Si la question de l'identité, de ce que nous sommes, commandera toujours un savoir de l'Un, l'exigence identitaire demande de mettre fin à la division, de donner une réponse définitive et autofondée, elle commande aussi ce rapport à l'origine, à cette limite insondable dont les balises renvoient au drame de notre propre ignorance de ce que nous sommes et d'où l'on vient. C'est pourquoi la question de la « *permanence du théologico-politique* ? » exige le point d'interrogation : son mouvement prend alors le dessus sur la réponse.

Bien que le rapport de Gauchet à Lefort ait évolué entre les années soixante-dix et quatre-vingt - le dernier Gauchet mettant moins l'emphasis sur les analyses auxquelles la division originaire du social donnera lieu, on retrouvera clairement au sein de sa pensée

historique l'influence méthodologique de Lefort pour ressaisir le sens historique qui se joue au sein des expériences théologico-politiques, ressaisie qui se fera dans le même axe phénoménologico-herméneutique. De plus, la question de la permanence du rapport entre le théologique et le politique se retrouvera au cœur du *Désenchantement du monde*.

2.2 — *Apport clastrien : la question du pouvoir au sein des sociétés primitives.*

L'apport de Pierre Clastres au domaine de l'anthroposociologie transcendantale aura été tout aussi important que l'apport lefortien. « *À la tâche qu'impose notre temps de repenser en nouveaux termes le tout de l'histoire, c'est une contribution stratégiquement déterminante qu'apporte la réflexion de Clastres*³⁵ ». D'une manière générale, on peut ramener cette contribution à deux grands enjeux. Premièrement, il aura contribué à opérer une mise à distance avec deux grandes conceptions anthropologiques. D'une part le mythe du bon sauvage qui le rend conforme à un état de nature et ensuite, les philosophies de l'histoire qui réduiraient cette dernière au déploiement progressif, linéaire et dialectique de la raison. Il s'agit ici de prendre un point de vue libéré de l'ethnocentrisme occidental, ce qui ferait place à une connaissance de la diversité et de l'éclectisme des formes sociales tel qu'elles sont vécues. Ce point de vue se libère de « *la position de soi de la civilisation occidentale comme foyer unique du sens du développement historique*³⁶ ». Deuxièmement, il aurait permis à Gauchet, qui fera découler l'absence de pouvoir au sein des sociétés primitives d'une intention, de mettre au jour la fonction essentiellement politique et structurale de la religion. Les thèses de Clastres auraient donc permis non seulement de démontrer cette présence mais aussi son caractère institué au sein des sociétés primitives, c'est-à-dire d'attester le caractère voulu et décidé de du domaine politique.

Cette analyse génétique s'arrêtera à la démonstration de ce deuxième aspect. Pour y arriver, nous procéderons en trois temps. Premièrement, nous analyserons brièvement la mise entre parenthèse des thèses reçues, de l'époque effectuée par Clastres pour démontrer la

³⁵ Gauchet, Marcel : « Politique et sociétés : la leçon des sauvages » dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 91.

³⁶ *Ibid.*

pertinence d'une nouvelle analyse du pouvoir au sein des sociétés primitives. Ensuite, nous analyserons la dynamique de ce domaine sous l'angle de ce que Clastres appelle la philosophie de la chefferie. Nous verrons ensuite que le domaine politique, dont l'organisation est fort complexe, ne peut qu'être voulue. Finalement, nous verrons que si le pouvoir est court-circuité au sein des sociétés primitives, c'est-à-dire qu'il n'existe aucune division au sein du social entre ceux qui l'exerceraient et ceux qui le subiraient, c'est qu'elles ont une dette de sens envers ce qui fonde le pouvoir au sein de ces sociétés. L'apparente unité de surface masquera pour Gauchet une division ontologique qui a donné au politique sa structuration originaire. C'est cette modification du modèle clastrien qui permettra à Gauchet de donner un point de départ radical à son histoire du politique d'un point de vue universel.

C'est donc « *de l'étude des "peuples sans écriture" qu'est venue pour l'essentiel la remise en cause du modèle d'une histoire uniformément orientée vers la croissance, dans sa forme évolutionniste pleine et naïve*³⁷ ». Ce modèle aurait permis de remettre en cause le schéma évolutif selon lequel le niveau de développement politique d'une société serait à comprendre en fonction du développement des forces productives. Clastres, tout comme l'anthropologue américain Marshall Sahlins³⁸, aurait reconnu ce qui était jusqu'alors ignoré par les analyses marxistes : la présence d'une domaine politique au sein même des sociétés primitives. En effet, il s'est positionné à la fois contre le mythe du bon sauvage qui ne connaît pas le politique et contre le marxisme qui, par le moyen d'un déterminisme, attribuerait à ces sociétés un état de minorité économique qu'elles seraient déterminées à quitter pour évoluer vers une forme plus mature — une forme où les domaines économiques et politiques sont développées — ainsi que contre toute forme de rationalisation croissante de type hégélano-marxiste. Clastres se détacherait donc de « *l'idée que notre propre société représente un achèvement nécessaire*³⁹ » aux sociétés primitives. Tout autant, il s'agirait pour Clastres de rompre avec l'« *apparence d'une conformité native à l'état de nature dans les formes primitives du social (...) en faisant ressortir partout l'institué là où le bon sens ne nous fait*

³⁷ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. VIII.

³⁸ Sahlins, Marshall : *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, préface de Pierre Clastres, NRF, Gallimard, Paris, 1976.

³⁹ Gauchet, Marcel : « Politique et sociétés : la leçon des sauvages » dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 92.

*d'abord voir qu'un donné purement factuel*⁴⁰ ». La théorie clastrienne du pouvoir au sein des sociétés primitives aurait donc permis à Gauchet de jeter les bases au travail qui consiste à prendre une distance certaine des schémas proposés par le naturalisme et le déterminisme historique.

Dans « *La Société Contre l'État* », Pierre Clastres aborde la question du pouvoir au sein des sociétés primitives. Plus précisément, de l'origine de ce dernier. Selon la conception scientifique et traditionnelle, le pouvoir serait essentiellement lié à la relation commandement-obéissance. Cette tension entre deux forces qui s'affrontent se résoudrait dans la crainte du châtement. Ainsi, « (...) *la vérité et l'être du pouvoir consistent en la violence et l'on ne peut pas penser le pouvoir sans son prédicat, la violence*⁴¹ ». En suivant cette conviction et en se basant sur les recherches ethnologiques, les sociétés primitives seraient des sociétés sans pouvoir. En effet, la quasi-absence de ce type de relation au sein de ces communautés humaines en ferait des sociétés immatures, où le manque d'un domaine politique marquerait une division dans l'ensemble des sociétés, soit celles qui ont un État et celles sans ce pouvoir. Ainsi, l'absence de coercition équivaldrait à l'absence de pouvoir politique.

Les thèses de Clastres viseraient ainsi à corriger cet ethnocentrisme en procédant à la mise en parenthèse de ces thèses, à leur *épochè*. Selon ces dernières, l'évolution naturelle, voire biologique d'une société se ferait dans le sens de nos sociétés et de leur modernité politique si caractéristique. Cette vision arbitraire renverrait donc l'autre de la modernité dans une noirceur politique par le simple fait qu'il ne présenterait pas un déterminant essentiel de ce que nous sommes : il ne révélerait qu'une pauvreté certaine en ce qui a trait au politique et au concept de pouvoir. Ce que Clastres nous propose, c'est de trouver l'essence du pouvoir là où notre œil ne voit que néant. Nous sommes renvoyés à nous demander quelles sont les conditions de possibilité nécessaires pour en arriver à penser le pouvoir, non seulement au sein des sociétés primitives, mais au sein de toutes les sociétés. Paradoxalement, il s'agirait

⁴⁰ *Ibid.* p. 174.

⁴¹ Clastres, P. : *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Coll. Critique, Paris, 1974, p. 11.

donc ici de voir comment l'apolitisme apparent des sociétés primitives peut nous renseigner sur l'existence d'un domaine politique.

Pour arriver à penser le pouvoir, Clastres nous dit qu'il faut tout d'abord nous éloigner de nos jugements et de toutes thèses déterminant le pouvoir et sa nature. Premièrement, on ne peut séparer les sociétés en deux groupes : celles avec et celles sans pouvoir. Il y aurait du pouvoir partout dans les sociétés humaines, et ce dernier leur serait immanent. Il se présenterait sous deux formes : avec et sans coercition. Deuxièmement, le modèle coercitif ne représenterait pas la fin à atteindre pour toute forme de pouvoir. Il ne serait qu'un cas parmi d'autres. Car dans toutes les formes de sociétés, même là où la coercition et la domination semblent invisibles, se pose la question du pouvoir. Le pouvoir serait donc une création de la société, de toutes les sociétés. Il leur est inhérent et il pourrait être pensé sans son présumé prédicat, la violence. Le pouvoir politique ne présupposerait donc pas la présence de conflits et de violence au sein des sociétés : la soumission de la société au règne du passé-source fait disparaître les antagonismes. La diversité de leurs formes relèverait donc du type de pouvoir et de ce qui le fonde. Ainsi, en parlant du pouvoir au sein des sociétés primitives, on peut affirmer que « *quelque chose existe dans [son] absence* »⁴². En affirmant cette présence du politique et en en faisant un objet central d'étude, Clastres ouvre à l'analyse l'expérience politique des sociétés sans États, et ce, contre les conceptions ethnocentriques du pouvoir comme coercition. Mais comment cette mise à distance de la domination s'est-elle effectuée au sein des sociétés primitives ?

La compréhension de cette neutralisation du pouvoir et de la nature d'un pouvoir sans domination, un pouvoir non coercitif, est à trouver dans ce que Clastres appelle la « *philosophie de la chefferie* »⁴³. Pour saisir ce refus, il faut passer par le lien qui existe entre les caractéristiques de la chefferie et l'échange. L'égalité et l'absence de domination qui règnerait au sein des sociétés primitives leur donneraient un fort aspect démocratique. La caractéristique essentielle de la chefferie consisterait à ne pas avoir de pouvoir. En effet, personne au sein de ces sociétés, pas même le chef, ne peut exercer du pouvoir sur les autres.

⁴² *Ibid.* p. 21.

⁴³ *Ibid.* pp. 25-42.

Selon les premiers ethnologues à visiter le Brésil, « *la propriété la plus remarquable du chef indien consiste dans son manque à peu près complet d'autorité; la fonction politique paraît n'être, chez ces populations, que très faiblement différenciée*⁴⁴ ».

Pour démontrer cette thèse, Clastres, dénote quatre caractéristiques fondamentales de la chefferie qui seraient toutes reliées à l'échange et à la communication. Ces caractéristiques attesteraient que c'est le social qui est le lieu du pouvoir, pouvoir que la société exercerait constamment sur son chef⁴⁵. Premièrement, le chef est un faiseur de paix. Ses fonctions politiques auraient pour but de pacifier et de réconcilier les conflits. Il ne chercherait pas à faire simplement la justice et à sanctionner les actions répréhensibles : il veut faire régner la paix au sein de la communauté par le bon usage de la communication. Deuxièmement, le chef serait celui qui, au sein de la société, est « *généreux de ses biens* », et « *cette générosité est plus qu'un devoir, c'est une servitude*⁴⁶ ». Le chef serait obligé de donner tout ce qu'on lui demande. Il se doit d'être généreux. « *Avarice et pouvoir ne sont pas compatibles*⁴⁷ ». Troisièmement pour être chef, un talent oratoire lui serait nécessaire, il lui faut être bon orateur. « *Parler, c'est avant tout détenir le pouvoir de parler*⁴⁸ ». Ici, la parole aurait une fin : elle serait un devoir et ce devoir, c'est de prouver, dans son utilisation que celui qui est chef est digne d'être chef. C'est là l'unique lieu de son pouvoir. Il est forcé à la fois à ne pas commander, mais à prouver qu'il est digne d'être le chef de cette société et d'en assurer la paix et la stabilité.

« En contraignant le chef à se mouvoir seulement dans l'élément de la parole, c'est-à-dire dans l'extrême opposé de la violence, la tribu s'assure que toutes les choses restent à leur place, que l'axe du pouvoir se rabat sur le corps exclusif de la société et que nul déplacement des forces ne viendra bouleverser l'ordre social. Le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il doit à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir⁴⁹ »

⁴⁴ *Ibid.* p. 26.

⁴⁵ Attention, deux fonctions seraient ici à distinguer : la fonction politique et la fonction militaire de la chefferie. Si dans ses fonctions militaires, le chef indien a une autorité quasi absolue sur ses guerriers, il n'en va pas de même en temps de paix. Ici, aucune continuité n'existe entre la guerre et le politique.

⁴⁶ *Ibid.* p. 28.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* p. 133.

⁴⁹ *Ibid.* p. 136.

Un quatrième trait s'ajouterait finalement aux trois premiers : la reconnaissance de la polygamie pour le chef. Ce serait là son principal privilège et même, dans certains cas, le privilège d'une faible minorité : les meilleurs chasseurs. Clastres démontre donc que la polygamie serait intimement liée au politique : le groupe reconnaîtrait en ses meilleurs éléments des éléments de « leadership ».

Ainsi, la parole, la générosité et la polygamie représenteraient pour Clastres l'échange et la circulation du pouvoir dans la société. Ce qui est essentiel ici, c'est le caractère unidirectionnel et asymétrique de ces échanges et de ces communications. La parole est obligatoire pour le chef et celui-ci la donne à la société, les biens vont du chef vers les membres de la communauté et les femmes de la communauté vers le chef et les meilleurs hommes. Ainsi, la société, par ces échanges,

« (...) neutralise la potentialité coercitive du pouvoir, elle ne va pas, elle n'a pas la puissance d'aller jusqu'à éliminer la dimension même du pouvoir. Est conservé un lieu éminent du pouvoir dans la société, c'est-à-dire un lieu auquel tous les agents sociaux peuvent se rapporter immédiatement et simultanément, dans la mesure où son occupant est retranché du reste de la communauté, même s'il n'en est pas séparé pour la transcender⁵⁰ ».

Ce lieu, c'est celui de l'extériorité symbolique, de l'autre qui fonde la Loi : c'est le lieu du règne d'un passé dont le présent veut être la copie. Ces échanges manifesteraient la Loi des anciens, ce lieu autre d'un passé qui lui donne un caractère absolu sans lequel on ne peut les expliquer. En gros, sans cet Autre envers qui la société est en dette de sens, elle ne saurait exister. Ce serait même cette division avec ce dehors qui la fonde qui lui permettrait d'être une et indivisée, qui lui donnerait son identité. Personne ne peut contester cette Loi des Anciens, cette Altérité qui fonde le social, pas même le chef. L'impossible contestation manifesterait ainsi un refus systématique de tout ce qui pourrait contester le pouvoir de la société dans son ensemble comme unité indivise. Toute sécession du pouvoir au sein de la société serait donc neutralisée. Par contre, le pouvoir serait bel et bien présent : il est séparé de la société, ce qui ne le rend pas moins effectif pour autant. Ce refus du pouvoir agence et organise entièrement la société.

⁵⁰ Gauchet, Marcel : « Politique et sociétés : la leçon des sauvages » dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 100.

Les sociétés primitives sont donc en dette de sens avec leur passé. Ce ne serait qu'en étant séparée ainsi de ce qui fonde la Loi que la société pourrait exercer un pouvoir absolu sur l'ensemble de ses membres. Ce pouvoir absolu prend la forme de dispositifs qui empêchent la formation de relations de domination. La société, par le respect obligatoire de ces échanges, place la domination en dehors du groupe. « *[C]ette relation (...) instaure la sphère politique non seulement comme extérieure à la structure du groupe, mais bien plus comme négatrice de celle-ci : le pouvoir est contre le groupe, et le refus de la réciprocité, comme dimension ontologique de la société, est le refus de la société elle-même.* »⁵¹ La relation entre le groupe et le politique en est donc une de négation, de refus, son rejet manifeste l'impotence de la sphère politique. Nous sommes devant une société fortement unitaire, mais profondément divisée de ce qui lui donne cette unité. Les mécanismes visant ce refus, s'ils sont pour la majorité inconscients, relèvent tous du « *modèle structural de la relation du groupe social au pouvoir politique* »⁵². Ce refus serait en fait un acte sociologique, celui d'une « *intentionnalité sociologique* »⁵³. Il témoigne donc du caractère institué du pouvoir.

« Le pouvoir est exactement ce que les sociétés primitives ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir. Est-il possible de rendre compte de cette "décision" des cultures indiennes ? Doit-on la juger comme le fruit irrationnel de la fantaisie, ou peut-on, au contraire, postuler une rationalité immanente à ce "choix" ? La radicalité même du refus, sa permanence et son extension, suggère peut-être la perspective en laquelle le situer. La relation du pouvoir à l'échange, pour être négative, ne nous en a pas moins montré que c'est au niveau le plus profond de la structure sociale, lieu de la constitution inconsciente de ses dimensions qu'advient et se noue la problématique de ce pouvoir. Pour le dire en d'autres termes, c'est la culture elle-même comme différence majeure de la nature qui s'investit totalement dans le refus de ce pouvoir. Et n'est-ce point précisément dans son rapport à la nature que la culture manifeste un désaveu d'une égale profondeur ? Cette identité dans le refus nous mène à découvrir dans ces sociétés, une identification du pouvoir et de la nature : la culture est négation de l'un et de l'autre, non au sens où pouvoir et nature seraient deux dangers différents, dont l'identité ne serait que celle – négative – d'un rapport identique au troisième terme, mais bien au sens où la culture appréhende le pouvoir comme résurgence même de la nature »⁵⁴.

⁵¹ Clastres, P. : *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Coll. Critique, Paris, 1974, p. 38

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* p. 39.

⁵⁴ *Ibid.* p. 39-40. Je souligne.

Ainsi, le pouvoir serait non seulement reconnu par les sociétés primitives, mais son organisation serait de part en part voulue. Il est violence et coercition, mais le pouvoir étant sous leur auspice, il est rejeté. Sa reconnaissance passerait donc par la forme négative de son rejet. Ce rejet dénoterait son organisation et sa présence, son caractère institué et le domaine qui lui est propre : celui de la religion. Elle a donc un rôle essentiellement politique. La centralité de cette question du pouvoir nous conduit à affirmer qu'il y a un primat du politique chez Castres et que son étude est indissociable de celle du social. « *On ne peut penser le social sans le politique (...) le pouvoir politique est immanent au social*⁵⁵ ». Toutefois, au niveau historique, les thèses de Clastres ne permettent pas en elles-mêmes de rendre intelligible le passage entre les sociétés sans État et celles qui en ont un. C'est ici que Gauchet prendra une distance certaine des thèses de Clastres en introduisant le fait que, si aucune domination et division n'existent au sein du social primitif, ces sociétés ne sont pas moins soumises à leur passé fondateur, source de la Loi et de leur bon fonctionnement. Elles sont toujours séparées et soumises à leur extériorité symbolique. Le modèle clastrien ne permettait pas de trouver une réponse satisfaisante à « *la question de la nature du politique, à la raison qui fait advenir l'histoire*⁵⁶ ». Le modèle qui met en scène une forte discontinuité entre les sociétés avec et sans État rend impensable la transition historique qui eut lieu entre elles. Toutefois, il soulèverait la question du *choix* et du caractère institué du politique. Ce sera par l'introduction du concept de division que Gauchet tentera de surmonter cette discontinuité historique radicale au niveau de la conception du pouvoir. En effet, le rejet du pouvoir hors des sociétés sans État ne les soumettait pas moins au passé et à la sphère religieuse.

C'est en s'appuyant sur ce modèle « intentionnel » du pouvoir et sur son fonctionnement au sein des sociétés primitives comme structure politique originaire, que Gauchet pourra penser ce qui lie les sociétés sans État à celle qui n'en ont pas. Ce n'est qu'alors que le sens historique de cette rupture pourra être pensé.

⁵⁵ Gauchet citant Clastres dans Gauchet, Marcel : *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005., p. 104. Clastres, Pierre : *La Société contre l'État*, Les Éditions Minuit, Coll. Critique, Paris, 1974, pp. 20 et 21.

⁵⁶ Moyn, S. : « Savage and modern liberty, Marcel Gauchet and the origins of New French thought » dans *European Journal of Political Theory*, Vol 4 (2), Sage publications Ltd, London, pp.165-167 (traduction libre).

« Clastres dévoile au principe de l'ordre primitif ce qu'il nomme un acte sociologique par lequel une société décide quant à son mode de déploiement en regard du pouvoir, de l'histoire, du rapport à la nature et du discours des hommes, il met au jour un niveau d'investigation dont la prise en considération est non seulement de nature à transformer nos conceptions relatives aux formations sociales connues, mais encore susceptibles au-delà de nous ouvrir à une interrogation sur l'être même de la société⁵⁷ ».

Ce sera l'interprétation du sens de cette intention, du refus qui neutralise la constitution d'un pouvoir séparé et la possibilité d'une domination exercée de l'intérieur de la société, qui amènera Gauchet devant une évidence apodictique : si les sociétés sont indivisibles en elles-mêmes, elles sont forment une unité quasi absolue avec ce qui fonde la Loi, c'est-à-dire ce passé fondateur, cette altérité régulatrice qui est la source de la Loi, de l'ordre et de l'universel. L'éclairage religieux du sens à donner à ce refus du pouvoir, à cette division entre le passé fondateur et le présent-copie, met une certaine distance entre les thèses de Gauchet et les thèses de Clastres. C'est parce qu'elle met en évidence le fait fondamental de la soumission à l'extériorité symbolique des anciens que la religion devient, pour Gauchet, le point d'observation décisif dans l'analyse du phénomène du pouvoir. La religion sert d'intuition donatrice au phénomène du pouvoir. La fonction du dispositif sacré découlant du *choix* est essentiellement structurante. Ce n'est qu'en donnant un sens politique à la religion que Gauchet pourra passer de l'idée d'un simple refus du pouvoir à celle d'une dette de sens instituant le social. La compréhension de la donation du pouvoir comme phénomène originaire du social passe donc par la religion. Intentionnalité et pouvoir sont donc là, dès l'origine de cette universelle histoire politique du religieux.

Il est important de prendre note qu'il n'existe pas, selon Gauchet, de sociétés primitives au sens strictement historique. Nous n'avons pas accès à l'origine. Toutefois, le modèle clastrien des sociétés primitives nous fournit, selon Gauchet, le système d'options, les possibles sous-jacents à la structuration originaire du social, à partir duquel il lui sera possible de penser non seulement l'émergence de l'État, mais la structure politique de toutes les sociétés humaines.

⁵⁷ Gauchet, Marcel : « Politique et société : la leçon des sauvages », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 93.

« Il n'y a pas a fortiori de sociétés sauvages qui nous découvrirait l'homme dans sa nudité primordiale, tel que tout juste advenu à lui-même, antérieurement au procès cumulatif de travail sur soi et sur l'environnement qui constitue la civilisation. De l'homme devenant homme, des "formes élémentaires" de sa vie sociale et mentale, rien dans l'échantillon des communautés vivantes qui nous ont été ou qui nous sont accessibles ne nous offre la moindre idée (...) Un abîme nous sépare de nos origines (...) Ce qui est parvenu jusqu'à nous en fait de vestige de l'humanité la plus archaïque, ce sont des sociétés déjà pleinement civilisées appartenant clairement à la même histoire que la nôtre et participant sans doute ni réserves du système d'options sur lequel nous continuons de vivre⁵⁸ ».

Ainsi, des apports de Clastres et Lefort, on retiendra trois éléments. Premièrement, au niveau des approches et des intuitions qui sont reprises, on dénote trois influences majeures. Tout d'abord, l'orientation dans la problématique du pouvoir au sein des sociétés primitives et l'idée de commencement qu'on lui attribue. Ensuite, le nœud problématique qui lie l'originairé à l'intentionnalité et à la structure ontologique de la société, la division originairé du social. Et finalement, les deux approches s'appuient sur une démarche phénoménologique : dans les deux cas, sens et intention vont de pair dans l'expérience politique. On ne peut saisir le social comme objet qu'en en saisissant le sens vécu, l'intention dont il découle. C'est en s'enfonçant dans l'expérience que l'on peut rendre le réel intelligible.

Ces influences ont toujours été avouées par Gauchet. Toutefois, sa démarche le conduira à prendre une certaine distance des thèses respectives de ces deux auteurs. Tout d'abord, il donnera à la pensée de l'origine de Lefort un caractère éminemment historique, c'est-à-dire que ses recherches s'orienteront en fonction d'une volonté de faire une histoire unifiée du fait politique, d'attribuer à l'histoire une certaine forme de philosophie. C'est historiquement que Gauchet traitera maintenant la question de l'origine, tout en reprenant la critique lefortienne des philosophies de l'histoire et de leurs synthèses unifiantes. Ensuite, lorsqu'il appuiera sa démarche sur la question du pouvoir au sein des sociétés primitives, ce ne sera que pour mieux y appliquer le concept de division qui est totalement absent de la pensée clastrienne. Le projet même du *Désenchantement du monde*, par son caractère systématique, signale donc des différences cruciales entre Gauchet et ces deux penseurs : ni

⁵⁸ Gauchet, Marcel : *« Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion »*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. IX.

Lefort ni Clastres n'auront tenté quelque chose qui va dans le sens d'une reprise de l'histoire politique dans sa totalité. Gauchet ose s'aventurer dans une interprétation générale qui lie les sociétés primitives aux sociétés modernes par l'interprétation du destin du religieux. Lefort et Clastres auront fourni les outils conceptuels nécessaires à cette audacieuse entreprise, mais en tendant vers une interprétation systématique de l'histoire, il faut également reconnaître que Gauchet s'éloigne aussi bien de l'un que de l'autre.

*« L'apparence se rapporte à la vie psychique
consciente, la réalité à la vie inconsciente. »*
Sigmund Freud - Totem et tabou

Chapitre 3 – La question de l'Origine : analyse structurale

Le premier argument démontrant la thèse selon laquelle la pensée de l'histoire chez Gauchet est à comprendre à partir des apports de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique, consistait à démontrer que la phénoménologie a laissé une empreinte indéniable sur l'anthroposociologie transcendantale. L'analyse génétique aura dévoilé les principaux fondements théoriques des éléments fondamentaux qui constituent l'origine, soit le point de départ radical à une histoire universelle du pouvoir comme phénomène. L'analyse de la tonalité phénoménologique de la pensée gauchetienne nous place ainsi devant la question de l'origine, question qui lie pouvoir et intention au sein d'une structure de division. Structuralisme et phénoménologie ne sont donc pas incompatibles dans l'histoire politique de la religion tracée par Gauchet. Au contraire, nous verrons ici qu'ils cohabitent et s'influencent mutuellement. Nous avons vu que nous retrouvions le germe de ces idées dans les pensées de Claude Lefort et Pierre Clastres.

Clastres aura permis non seulement de mettre en lumière la présence d'un domaine du pouvoir au sein de ces sociétés, mais aussi de se débarrasser de la nécessité historique d'un passage à la « maturité politique » tant revendiquée par les analyses anthropologiques marxistes. Sans perdre de vue la tâche centrale qui consiste à se questionner sur la cohérence du rapport entre structure, intention et histoire, il nous faut tout d'abord nous arrêter quelque peu non seulement sur la notion de structure dans l'œuvre de Gauchet, mais aussi sur l'apport de la phénoménologie dans sa reprise du projet structuraliste. La structure et l'origine s'entrelacent d'une façon telle que l'analyse de leur dynamique s'avère centrale à la compréhension de la dynamique et de la cohérence historique.

Il s'agit maintenant de passer à la deuxième partie de notre hypothèse et de mettre en lumière la manière dont la phénoménologie a influencé le structuralisme de Gauchet. La question de la philosophie de l'histoire appelle donc la prise en compte du rapport

qu'entretiennent, au sein de l'anthroposociologie transcendantale, la phénoménologie et le structuralisme. La méthode phénoménologique servira à rendre visible non seulement la forme *apriorique* qu'est l'intentionnalité inconsciente, mais nous verrons que la structuration originaire du social, la division qui découle du *choix* ne pourra s'effectuer que dans l'élément du sens. C'est bien à une structure signifiante à laquelle nous serons confrontés. Ce seraient là les éléments transcendants de l'histoire telle que la trace Gauchet. Comme il a été discuté au chapitre un, Gauchet restera fidèle à la phénoménologie pour une question de méthode et dans la tâche de déterminer un point de départ radical à l'histoire. Mais le tout ne se fera qu'en fonction d'une reprise, d'un approfondissement et d'un dépassement du projet structuraliste. La phénoménologie n'est pas un but pour Gauchet, qui évite de toujours épurer l'épochè pour saisir l'insaisissable, l'*ego transcendantal*.

Dans un premier temps, nous poursuivrons l'analyse génétique, mais elle portera cette fois-ci sur les apports et les limites de la théorie structuraliste et des modèles anthropologiques existants en matière d'analyse du religieux. Nous verrons que ce rapport critique face au structuralisme s'adresse à trois figures marquantes du structuralisme français, soit Foucault, Lacan et Lévi-strauss. La pensée de ce dernier sera aussi abordée dans l'analyse des principes et limites du modèle anthropologique. C'est que Gauchet ne vise pas simplement les thèses structuralistes, mais bien tous les modèles qui voient une nécessité à l'œuvre dans l'avènement premier du religieux. Les thèses durkheimiennes et les approches qui en découlent sont donc également visées. Nous verrons que les thèses de Gauchet s'inscrivent dans un rapport essentiellement critique, c'est-à-dire en continuité et en rupture, avec les thèses structuralistes et anthropologiques.

Dans un deuxième temps, une analyse structurale de sa pensée viendra croiser cette analyse génétique. On verra que Gauchet ne saura surmonter les impasses du structuralisme et des limites du modèle anthropologique qu'en faisant appel à la phénoménologie, tant pour la méthode que pour la mise au jour de la condition de possibilité du fait social-humain. Elle aura un rôle central à jouer dans la mise au jour de l'intentionnalité inconsciente et la structuration politique originaire. Ce que cette section veut mettre en relief, c'est que ces deux éléments formeront un plan idéal et transcendantal qui agira de manière synchronique au développement diachronique de l'histoire. Pour utiliser un vocabulaire structuraliste, on

peut affirmer qu'il y aura indépendance du signifiant chez Gauchet. Il retournera donc à une forme particulière de subjectivisme transcendantal et à ses actes signifiants, à une intentionnalité inconsciente qui pose son être par ses *choix*. Nous verrons donc que l'époque aurait une deuxième fonction : la mise en parenthèse des thèses reçues sur la religion et le politique au sein des sociétés primitives sera accompagnée d'une mise en parenthèse de toute prétention à la vérité propre aux croyances religieuses des sociétés primitives. Ce n'est qu'en fonction de cette « décontextualisation » qui sait garder un horizon d'intelligibilité et de sens, qu'un espace logique, la loi constitutive et régulatrice de la division structurale pourra être érigée en loi de l'histoire, qui donnera leur effectivité aux différents possibles politiques.

La tâche de Gauchet l'amènera donc non seulement à écarter les données théétiques théoriques, mais aussi les données théétiques concernant le sens vécu du religieux. Le sens vécu de la foi sera mis entre parenthèse pour en clarifier un sens plus fondamental et rendre visible ce qui était jusque-là invisible, soit la structure originaire du social, la division ontologique du social. Ainsi, cette mise en parenthèse du sens vécu propre aux différentes manifestations phénoménales du religieux aura pour objectif de mettre à jour la division comme loi de leur constitution. Tout existant religieux servira d'intuition donatrice dans la mise au jour d'un noyau invariable qui *est* politique, une essence dont le social dépend en son être même. Tout fait politique sera donc en fait la variation eidétique de la division ontologique du social.

Cette division prendra la forme particulière d'une scission entre une société donnée et son altérité constituante. Mais au niveau universel, cette scission transcendera toutes les formes particulières et s'instaurera entre le monde social-humain et son origine. Rappelons que la division n'est pas vue comme une division de fait, elle n'est pas une donnée empiriquement observable. *« Loin de jamais être repérable comme division de fait, elle est insaisissable : elle est mise en jeu constant d'elle-même, s'effaçant presque, faisant retour, jusqu'à retrouver dans l'instant où elle serait le risque de sa disparition. (...) Division qui est aussi bien celle du particulier et de l'universel, [d'un] désir et de la Loi, du désir lui-même en désir d'avoir et désir d'être, désir de dominer et de n'être pas dominé¹ ».*

¹ Gauchet, Marcel et Lefort, Claude : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, Bruxelles, 1971, p. 13. Voir aussi la note en bas de page. Je corrige.

C'est cette structure de division qui permettra à l'anthroposociologie transcendante de faire le pont entre l'anthropologique et le sociologique via la notion d'intention. Ce n'est que dans l'élément du sens qu'elle pourra apparaître. Nous verrons que si structure il y a, elle ne peut être qu'intentionnelle et signifiante. Les structures seront donc bel et bien toujours déjà-là à déterminer et à contingenter les possibles, mais elles ne se manifestent pas indépendamment des sujets qui les produisent, d'une intention signifiante. Car c'est le sujet humain qui contribue, par son intention, à ouvrir les possibles. Le monde du sujet humain nous dit donc qu'il y a une dimension structurante qui détermine fortement les possibles, mais qu'il y a aussi quelque chose qui nous dépasse : le monde est plus riche que la compréhension que l'on en a. Élaborer un sens, créer du sens, c'est donc plus qu'être pris dans un sens qui est déjà-là. Il y a création. On n'est pas complètement pris dans la structuration. Le structuralisme de Gauchet est donc un structuralisme ouvert. Le sens est toujours déjà-là, structurellement déterminé et intentionnellement ouvert, car il s'invente au-delà de ce qui est donné.

Ce n'est donc que par ce détour phénoménologique que l'impasse d'un structuralisme circulaire, qui renvoie tour à tour la pensée à sa détermination structurale et la structure à la fonction constituante de la pensée, sera surmontée. Pour le dire brièvement, l'intentionnalité inconsciente est source d'un sens, elle est signifiante et elle ne se rapporte pas à la conscience d'un sujet incarné : quelque chose le dépasse au plan collectif qui rend le monde plus riche que la compréhension que l'on en a. Un horizon impensé se cache derrière cette intention signifiante. Succinctement, on pourrait dire que le sens excède le sens.

3.1 – Structuralisme : principes et limites.

D'une manière générale, on peut affirmer que le structuralisme, comme méthode scientifique, pose une question centrale et qu'il possède un objectif général. Cette question concerne l'être même d'un objet d'étude (ici le fait social). Pour y arriver, il s'interroge sur les conditions de possibilité de son émergence, le tout en fonction de l'objectif général qui serait de lier le particulier à l'universel. Après bien d'autres commentateurs, François Wahl nous rappelle que le structuralisme est avant tout une pensée systémique. À un niveau très

général, on peut d'ailleurs se référer à la définition de Claude Lévi-Strauss selon laquelle la science structurale a pour objet tout ce qui « offre un caractère de système² ». Le structuralisme concerne donc généralement « la construction de modèles; et comme la loi de leur intelligibilité : les groupes de transformation commandant l'équivalence entre modèles et présidant à leur emboîtement³ ». Ainsi, l'objet du structuralisme est décentré : il ne s'agit pas de découvrir l'essence propre d'un phénomène, son en-soi, mais bien d'établir sa positivité par ses transformations, ou plutôt par les lois qui commandent ces transformations et l'emboîtement historique de ces systèmes. La notion de structure, en plus de faire le lien entre le particulier et l'universel, détermine les conditions de possibilité à l'émergence des phénomènes étudiés. Pour y arriver, le structuraliste doit court-circuiter deux éléments fondamentaux de la phénoménologie : le sujet comme source du sens d'un système de pensée ainsi que le sens même de ce système, pour faire place aux lois qui le gouvernent.

Il existe principalement deux formes de structuralisme, soit le structuralisme holiste et le structuralisme atomiste. Pour le structuralisme holiste, le particulier et l'évènement font partie de systèmes d'éléments, ils font partie d'un tout. Ils ne peuvent être compris, dans leurs transformations, qu'en fonction du tout du système. C'est le système qui détermine si l'individuation d'un élément particulier est possible. Il existe aussi un structuralisme atomiste pour lequel les éléments sont définis en dehors du tout et de leur fonction dans le tout. Ce structuralisme, comme Foucault l'a pratiqué jusqu'au tournant généalogique marqué par *Surveiller et punir*, consiste à isoler des éléments du tout auquel ils appartiennent, à les couper de leur chronologie pour en faire ressortir un sens plus fondamental. Le sens réside donc ici dans le particularisme et l'évènement plutôt que dans la continuité du tout d'un système cohérent.

Le modèle structuraliste a soulevé bien des critiques. S'il s'est avéré efficace en anthropologie pour mettre à jour les règles de communication qui régissent l'interdit de l'inceste, comme le fait si bien le modèle lévi-straussien, il n'était pas aussi efficace en ce qui

² Wahl, François citant le texte de Claude Lévi-Strauss *Anthropologie structurale*, chap. XV, p. 306 dans : *Qu'est-ce que le Structuralisme ? 5. Philosophie*, Coll. Points, Editions du Seuil, 192 pp., Paris, 1968, pp. 9.

³ *Ibid.*

a trait au politique⁴. En effet, c'est une chose que de pouvoir prendre le risque de séparer langage et communication en isolant « le réseau des échanges matrimoniaux de l'ensemble des faits de parenté⁵ », mais c'en est une autre que d'analyser un fait social global et complexe comme le politique.

« Et le politique ? Peut-il être analysé comme un simple système d'échanges ? Non, parce que la direction, l'amplitude, l'efficacité des échanges politiques dépendent des choses mêmes qui y sont mises en mouvement. Ces choses (messages impératifs, messages normatifs, biens économiques, actes de violence) ne se laissent pas isoler en un ou plusieurs systèmes indépendants de signes ou de valeurs. « Un ordre est un ordre » uniquement dans une relation de pouvoir. Le prestige est considéré par de nombreux anthropologues comme un objet d'échange; mais le prestige acquis affecte les conditions mêmes de l'échange. Les choix politiques ne portent pas sur des valeurs ou des signes homogènes, ni même sur des objets hétérogènes à communiquer, mais sur des actes de communication où (...) le quoi et le comment se confondent⁶ ».

Ramener le politique à un réseau ou à un code qui fait système, où l'ordre est déterminé par les lois de changement qui gouvernent les transformations, s'avère en quelque sorte être un cul-de-sac dont la seule porte de sortie consisterait à retourner au subjectivisme transcendantal et aux actes signifiants, à une intentionnalité qui pose son être par l'acte d'énonciation⁷. Le politique serait un phénomène trop global pour être analysé en fonction des règles de transformations structurales. De plus, le structuralisme holiste entraîne toujours un renvoi circulaire entre la structure et l'expérience de pensée qu'elle détermine comme c'est le cas dans la pensée de Bourdieu par exemple, l'évolution de la structure institutionnelle renvoyant aux individus qui y évoluent, eux-mêmes structurellement déterminés. En dernière analyse, le caractère systémique de cette théorie ne permet nullement de rendre compte de ses conditions de possibilité ou d'un principe de sa causalité : le système est toujours déjà-là, déterminant le réel dans sa totalité.

⁴ Sperber, Dan : *Qu'est-ce que le Structuralisme ? 3. Le Structuralisme en Anthropologie*, Coll. Points, Editions du Seuil, Paris, 1968, pp. 74 à 83.

⁵ *Ibid.* p. 76.

⁶ *Ibid.* pp. 76-77.

⁷ Comme nous le verrons, c'est ce que fera Gauchet avec l'aide d'une double mise en parenthèse qui mettra au jour non seulement une structure constitutive, originaire et transcendantale, mais aussi une intentionnalité inconsciente.

Ce sont ces limites du modèle structuraliste que Gauchet tentera de surmonter en traçant une histoire universelle du politique au sein du monde social-humain. Sa tâche intellectuelle peut être lue comme l'objectif de dépasser le modèle lévi-straussien et d'en surmonter les limites. Pour y arriver, il devra rechercher une manière de rendre compte du phénomène religieux d'un point de vue structural qui pourra faire système, tout en tentant de se départir de l'idée de nécessité structurale qui écrase pour ainsi dire les sujets qui s'y meuvent. Il devra donc se démarquer du modèle holiste lévi-straussien et modeler son approche structurale sur la méthode phénoménologique, mais en y incluant un volet éminemment herméneutique. Comme nous le verrons, il opérera à une mise en parenthèse des thèses lévi-straussiennes.

Mais les critiques du structuralisme ne s'arrêtent pas là. Parmi celles-ci, on retrouverait une trop grande importance accordée à l'indépendance et à l'extériorité du langage – le déterminisme structural, ainsi qu'une conception de l'histoire trop centrée sur le particulier et l'événement. Cette conception événementielle et discontinuiste de l'histoire, celle de Foucault, rendrait impossible une conception de son devenir en terme unitaire. Les deux figures derrière ces critiques « *de la subjectivité au nom de l'objectivité des structures signifiantes*⁸ » sont Foucault et Lacan. Entre autres choses, Marcel Gauchet reproche au structuralisme d'élever le langage au rang de paradigme et de ne pas pouvoir rendre compte des sujets qui le parlent. Le constat heideggerien en ce qui a trait au langage comme phénomène humain fondamental aurait amené Foucault et Lacan à considérer que ce n'est pas l'être humain, la conscience subjective qui parle, mais bien le langage qui se déploie de manière autonome. Pour les structuralistes, « *La critique heideggérienne de la subjectivité au nom de l'être [devient] une critique de la subjectivité au nom des structures signifiantes. À partir de là, la démarche structuraliste consiste à poser qu'il est possible de dégager la cohérence interne de systèmes de signes (...) qui fonctionnent selon un mécanisme autorégulateur et autoconsistant*⁹ ». Ainsi, on peut affirmer, comme le fait Gauchet, que dans le structuralisme, « *ça parle*¹⁰ ».

⁸ Voir Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 2003, pp. 44.

⁹ *Ibid* pp. 44 et 45.

¹⁰ *Ibid.* p. 44.

Même son de cloche en ce qui a trait à l'histoire structurale : elle « (...) ne permet pas de rendre compte des conflits théoriques, des choix drastiques qui se présentent aux consciences dans une situation intellectuelle donnée et qui le font passer d'un côté ou de l'autre; or c'est la manière dont est faite l'histoire¹¹ ». De plus, la question des microanalyses du structuralisme « atomiste », lorsque liée au déploiement autonome du langage, donnerait aux analyses historiques un manque d'intelligibilité quant au mouvement du devenir universel. Voyons maintenant en quoi Gauchet est explicitement en rupture et en continuité avec les thèses de Foucault et de Lacan.

Foucault

La méthode archéologico-généalogique foucauldienne consisterait à mettre au jour une série de configurations et de principes d'ordonnement, qui se succèdent historiquement et qui déterminent les sujets : ce sont les *épistémès*. Ils seraient aussi la condition de possibilité du fait qu'il y ait une problématisation entre le vrai et le faux à une époque donnée. Le sujet serait donc décentré en étant le produit des systèmes de pensées, des épistémès et des rapports de pouvoir-savoir d'un contexte historique et social donné. Cette forme d'extériorité court-circuite donc le logocentrisme traditionnellement attribué à la conscience du sujet. Un ordre du discours précéderait toujours le sujet et le détermine à un point où l'on se demande si l'humain porte en lui-même sa propre liberté, son origine et sa volonté. Condamné à être un sujet et à avoir une identité qu'il hérite des jeux de vérité propre à la structure épistémique, son horizon d'émancipation est pour ainsi dire quasi absent, quoi que paradoxalement, la tâche humaine d'en arriver à une subjectivation « authentique » est centrale chez Foucault.

L'histoire chez Foucault serait donc celle qui consiste à dévoiler un ordre voilé, celui de cette pensée silencieuse de l'*épistémè*, qui organise et ordonne de manière sous-jacente les savoirs de manière historique. Ces *épistémès* auraient leur propre cohérence interne : ils s'organisent en et par eux-mêmes. C'est le socle et le cadre sur lequel un *pensable* peut émerger et s'inscrire, un jeu ouvert du rapport à la vérité comme jeu du vrai et du faux.

¹¹ *Ibid.* p. 63.

Foucault traduit ainsi un sens autre et plus fondamental que dévoile l'intention signifiante, cette volonté de vérité propre aux sociétés. Une discontinuité souterraine entre les différentes épistémès déterminerait donc en dernière analyse les jeux de vérité. Pour arriver à mettre au jour les discontinuités de la pensée et ses renversements de sens, la pensée foucauldienne croise deux méthodes : l'archéologie et la généalogie. La première se veut être une cartographie, voire une topologie discursive des énoncés de vérité sur l'humain pour en faire ressortir les principes d'ordonnements, tandis que la deuxième est une enquête historique qui s'éloigne des grands déploiements métahistoriques et téléologiques pour rendre la parole aux événements particuliers, à leur discontinuités intrinsèques et à leur dispersion. La généalogie est une fait un mouvement qui cherche à saisir les événements dans leur singularité.

Dans une perspective gauchetienne, le problème de l'archéologie peut se résumer ainsi : elle accorde une trop grande autonomie au déploiement du langage. De plus, il n'y a pas de principe maître dans le déploiement du langage. Il est et agit, en dernière analyse, comme une sorte d'extériorité sauvage, indépendamment des sujets qui le parlent. Pour contrer cette lacune, Foucault a développé la généalogie, qui consisterait à passer d'une analyse stricte des discours à une analyse interprétative des pratiques sociales et politiques¹². Il y a chez Foucault un fort rejet de toute forme de déterminisme historique, des synthèses historiques qui donnent la vérité de l'histoire dans son déroulement progressif. La généalogie « s'oppose (...) au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de « l'origine »¹³ ». Se refusant à enfermer le devenir de l'histoire au sein d'une dialectique, la succession historique de ces épistémès est en fait celle des hasards conflictuels et des dominations. Il s'agit d'une histoire empreinte de luttes, de conflits et de discontinuité.

« (...) si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le

¹² Dreyfus. Hubert L., Rabinow, Paul : *Michel Foucault – Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Second Edition, 1983.

¹³ Foucault, Michel : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » dans *Dit et Écrits I 1954-1976*, Quarto, Gallimard, 2001, p. 1005.

ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire...¹⁴ »

En résumé, le projet foucauldien refuse absolument trois choses. Premièrement, il refuse d'attribuer à l'histoire une forme quelconque de téléologie. Ce point vise principalement Marx pour la continuité de la dialectique au sein du matérialisme historique et Hegel pour le déploiement dialectique de la raison dans l'histoire. En deuxième et troisième lieux, il rejette le fait de se donner la continuité historique comme *a priori* et tente de rendre caduque la recherche du sens de l'histoire au sein de la profondeur d'une origine ou même de l'être¹⁵. Ainsi, pour Foucault, non seulement le logocentrisme hégélien est à éviter, mais aussi le primat de la conscience intentionnelle. Ce ne sont pas de bons points de départ pour la connaissance. Le point de départ, c'est le monde dans lequel la conscience s'inscrit, ce qui la précède et rend possible les différentes formes de connaissances et les jeux de vérité qui leurs sont propres. On aura deviné ici que le concept de monde est pris comme *épistémè*. La pensée de Foucault est donc à comprendre comme une critique radicale du logocentrisme propre à certaines approches de l'humain. Mais cette critique va plus loin. Elle s'efforcerait de démontrer la nécessité de penser la vérité sur l'homme et son histoire autrement, soit archéologiquement et généalogiquement, éther où le sens est éclipsé au profit du conflit et de l'absence de permanence dans le domaine de la vérité et de son déploiement historique.

Comme nous l'avons vu, selon Gauchet, le type d'histoire structurale présenté par Foucault, s'il sait bien rendre le phénomène d'une forte contingence des possibles posée par la détermination structurale, ne saurait pas rendre compte de l'intentionnalité des sujets qui s'y déploient. De plus, au niveau historique, la « *démarche avait pour double inconvénient de dissoudre les pensées singulières dans une grammaire d'énoncés générale de l'époque et de ne pas du tout permettre de connecter ces organisations épistémiques avec l'histoire générale*¹⁶ ». Mais au-delà de ces critiques¹⁷, le projet d'anthroposociologie transcendante

¹⁴ *Ibid.* p. 1014.

¹⁵ Dreyfus et Rabinow ont démontré l'allergie fondamentale de Foucault face à l'herméneutique heideggerienne qui attribuent à l'être un sens enfoui dans les profondeurs et à redécouvrir car oublié.

¹⁶ Voir Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 2003, *Ibid.* p. 68.

reprendra et articulera les différentes formes de *pensables*, l'équivalent proche du concept foucaldien d'*épistémè*, à la contingence propre de la forme d'être-ensemble dans laquelle ils s'inscrivent, et la forme déterminée de la structure originale et ontologique du social, le tout dans une perspective d'histoire universelle.

C'est dans cette perspective critique du type d'histoire telle que la pratiquerait Foucault que Gauchet voudra tenir bout à bout toute la tension entre « *l'unité du devenir humain et l'existence en son sein de discontinuités radicales. Unité n'implique pas continuité, comme si les mêmes impératifs et les mêmes finalités avaient partout et toujours prévalu. Discontinuité ne signifie pas forcément pluralité irréductible de moments et de figures fermées chacun sur eux-mêmes en leur opaque originalité et sans aucune raison d'être que l'imprévisible jeu du monde*¹⁸ ». L'histoire proposée par Gauchet consistera tout de même à reprendre la critique foucaldienne de la philosophie de l'histoire et du déterminisme historique tout en en surmontant son relativisme et l'absence de sens. S'il accordera une place centrale aux discontinuités et à l'absence de téléologie dans l'histoire, ce ne sera qu'à la condition de se redonner comme projet de tracer l'unité d'un devenir humain au sein du déploiement d'une seule et même histoire.

L'anthroposociologie transcendantale accepte donc la récusation foucaldienne du déterminisme historique progressif et téléologique propre aux philosophies de l'histoire de type marxiste et hégélienne, mais elle se caractérise simultanément comme la volonté de critiquer et rejeter la position foucaldienne, position qui élève l'absence de sens et de continuité au rang de paradigme. La succession des différentes manières d'organiser le monde social-humain n'est pas pour autant celle des différentes *épistémès*, ces « *visages de l'être rigoureusement hasardeux et incompréhensibles, dont l'éclipse et la relève s'effectueraient par sauts absolus principiellement soustraits à toute saisie intelligible*¹⁹ ». Ceci s'inscrit contre « *le discrédit jeté sur les tentatives d'orientation globale au nom du*

¹⁷ Et ce, c'est sans compter la critique explicite des sources et du sens à donner à la folie dans l'ouvrage coécrit par Gauchet et Swain, *Pour une autre histoire de la folie*.

¹⁸ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985. P. XVIII.

¹⁹ *Ibid.* pp. XVII-XIX.

*petit, du pluriel ou des marges*²⁰ ». La discontinuité historique devient alors un simple moment charnière dont le sens est à interpréter au sein de l'unité et de la totalité de l'histoire. Elle n'est pas une limite de laquelle nous sommes radicalement coupés. Le moment de la rupture et de la discontinuité du *choix*, de l'émergence de la structuration originaire du social est donc un moment étrange et familier à la fois qui prend son sens, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce mémoire, dans le volet herméneute de la pensée historique de Gauchet. La solution pour contrer les lacunes de la pensée foucaldienne de l'histoire (et de l'aporie dans laquelle il fait tomber les sciences humaines) demande donc à Gauchet de réconcilier la position structuraliste avec une position phénoménologique qui sera fortement teintée d'herméneutique. C'est ce qui constitue l'épine dorsale de l'anthroposociologie transcendante.

Lacan

Le rapport existant entre l'anthroposociologie transcendante et la pensée lacanienne est lui aussi un rapport de rupture et de continuité. Comme il a été mentionné plus haut, une distance claire a été marquée entre l'anthroposociologie transcendante et la trop grande indépendance accordée au langage et à sa structure dans la pensée structuraliste. Mais tout de même, ici aussi une forte influence est à l'œuvre. Soulignons tout d'abord un point fort important quant au concept de division. Il semblerait que ce dernier nous renvoie à la lecture lacanienne de l'œuvre freudienne. Lacan accentuerait fortement le caractère irréductible de la division du sujet (conscient/inconscient) et de la conflictualité humaine. C'est ce thème qui aura été repris par Lefort et Gauchet dans le texte *Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social*. Il s'agit en fait de la transposition d'une donnée anthropologique fondamentale au domaine politique et social qui établit un lien fort entre la psyché et la société²¹. Mais un autre thème apparaît quand vient le temps de penser le rapport entre l'intentionnalité première et le refus du pouvoir au sein de la religion première, c'est la relation d'objet qui les lie. Ce sera donc sur ces deux thèmes, soit la division et la relation d'objet, qu'insistera notre analyse de l'apport lacanien à la pensée de Gauchet.

²⁰ *Ibid.* p. XXI.

²¹ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, 2003, pp. 222 à 225.

La démarche lacanienne en psychanalyse, en plus de décentrer le sujet en radicalisant l'autonomie d'un langage comme structure autoconstituante et autorégulatrice ou, si l'on veut, autopoïétique, radicalise la coupure de l'inconscient freudien. Pour y arriver, Lacan élabore une théorie de l'inconscient qui réintroduirait la question du transcendantal. Avec la thèse du signifiant pur transcendantal qu'est l'Inconscient, le grand Autre, Lacan centrerait non seulement l'analyse structurale autour du langage, mais il en déduirait aussi l'existence même de l'inconscient. C'est comme si la conscience du sujet était parlée par l'inconscient. Comme Gauchet l'a dit, *Ça parle!* Ce ne sont pas les sujets qui parlent mais bien leur inconscient. Pour ce faire, Lacan appuierait sa démarche sur l'entreprise saussurienne pour laquelle l'être même du signe et de la signification réside dans le rapport entre le signifiant et le signifié. Lacan « (...) passe outre au signe, à cette contemporanéité du signifiant et du signifié qu'avait décrite Saussure, et détermine un plan du langage où n'apparaît plus que le signifiant²² ». Ce signifiant est le lieu d'une double vérité : celle de la jouissance et du désir qui lui est sous-jacent.

Mais chez Lacan, le lieu du Signifiant, c'est aussi le lieu du réel. Ou plutôt le non-lieu du réel. Car chez Lacan, nous n'aurions pas accès au réel. Pour ramener cela au sein d'une formule freudienne : « *L'apparence se rapporte à la vie psychique consciente, la réalité à la vie inconsciente*²³ ». C'est ce que les thèses autour du schéma réel-symbolique-imaginaire (R-S-I) démontreraient²⁴. En psychanalyse, on peut affirmer que le réel en tant que réel, c'est l'Inconscient, ce non-lieu du désir qui est inaccessible aux sujets. Ainsi, le réel (l'inconscient) serait toujours déjà doublement médiatisé et déterminé : de manière symbolique et imaginaire. Le niveau symbolique serait marqué d'une forte autonomie et il se présenterait toujours sous la forme de l'interdit et de la dette. La clef du symbolique serait à comprendre dans le complexe de castration qui marquerait le désir de l'enfant comme manque. La peur infantile de la castration, opérée par le père symbolique, et la volonté de l'enfant de s'identifier au phallus pour s'approprier la mère, forcerait le jeune bambin à se

²² Juranville, Alain : *Lacan et la Philosophie*, Coll. Essais Débats, Éd. Quadrige/PUF, 495 pp., Paris, 1984, p. 47.

²³ Freud, Sigmund : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, p. 64.

²⁴ Il aurait exactement la même place que le pouvoir au sein de la théorie lefortienne de l'Origine. Comme il a été analysé, dans la section 2.1, qui porte sur la question de l'origine et de la division constitutive, le pouvoir est un non-lieu, pris entre sa posture symbolique et sa posture imaginaire.

soumettre à la Loi du désir et à ses interdits. Le symbolique relèverait ainsi le meurtre de la chose, de son interdit - cette chose étant la mère élevée au paradigme de Bien, d'amour maternel inconditionnel. Mais personne n'aurait accès à cette sphère symbolique. La Loi du désir est en fait la Loi de l'Autre, imposée par l'inconscient, c'est-à-dire la réalité à laquelle nous n'avons pas accès. Au niveau imaginaire, l'interdit viendrait directement du père : le bambin voulant prendre directement sa place.

Ainsi, on pourrait dire que l'imaginaire²⁵ marque l'absence du symbolique. La réalité du Je qui se perçoit comme conscience unifiée masque sa division, masque le règne de l'inconscient. Ce que le stade du miroir nous dit, c'est que la perception unitaire que le sujet a de lui-même n'est qu'illusion et que derrière elle se cache une division profonde, celle entre le moi et son *imago*, c'est-à-dire la rencontre de l'image de soi-même comme un autre dans le stade du miroir. Imaginairement, le sujet est persuadé, par le reflet de son image, de son unité. Cette perception imaginaire masque la division et le joug du symbolique. Le réel est donc toujours doublement médiatisé imaginairement par la certitude du je unifié, et symboliquement par le manque de ce qui nous dépasse en nous-mêmes, notre propre altérité constitutive. C'est là l'essentiel du schéma R-S-I (hérésie) au sein duquel le réel est pris entre le symbolique et l'imaginaire.

Le signifiant éprouve donc pour ainsi dire la vérité à laquelle on n'a pas accès : si le désir, la jouissance et le réel se trouvent au cœur du Signifiant qu'est le grand Autre (l'inconscient), ils sont par définition inaccessibles. C'est tout le logos qui bascule, aliéné dans l'Autre. La réalité, c'est le grand Autre dont la signification ne peut être traduite par le travail du psychanalyste. L'aliénation des sujets est totale. Mais, et c'est là l'aspect magique de la psychanalyse, si l'accès au Signifiant pur nous est totalement bloquée, on a par contre accès à ce qu'il signifie! Ce Signifiant précède donc l'ordre de la signification, et de ce fait, transcende le monde et les êtres. Les psychanalystes sont donc ceux qui sont capables d'en décoder les signes.

Ainsi, le Signifiant transcendantal impose à tous les sujets le même signifié : celui de se soumettre à sa Loi, la Loi de l'inconscient. Ceci n'est compréhensible que si l'on tient

²⁵ Pour plus de détails, voir section 2.1.

compte du fait fondamentalement constitutif de l'être qu'est le langage. « *Quelque chose est signifié au sujet (...) mais ce qui lui est signifié (par le signifiant) c'est de s'assujettir à la loi du signifiant – le signifié du signifiant, c'est le désir et la castration, le désir comme castré²⁶* ». Désir et castration sont ce qui est signifié pour tous les sujets, ils sont constitutifs du mode d'être de l'homme. Ce mode d'être est donc caractérisé par un double manque : manque à être en ce sens que le sujet n'aurait pas accès à ce qui le fait être, le signifiant pur et transcendantal, l'Inconscient et le manque du désir toujours rencontré comme castré : l'homme serait toujours coupé de sa propre jouissance qui se situerait du côté du sein, qui est celui de la chose²⁷. La mère apparaîtra comme objet d'amour dans l'éclipse de la chose (le sein laissant apparaître son propriétaire), ce qui déplace la jouissance du côté de l'objet, de la mère, du bien ultime interdit par le père.

Ainsi, l'absence du désir est signe de sa présence et de sa primauté : on n'y a pas accès, mais on ne peut le nier, puisqu'il nous fait parler. Logiquement, si la signification des signifiants chez Saussure venait, en dernière analyse, de leur pure différence respective (par ce principe de différence, le signifiant chien signifie les chiens en particulier parce qu'il n'est pas le signifiant chat), on peut déduire que l'existence d'un signifiant pur introduit un plan autre où se joue une pure articulation du signifiant, une différence pure pour tous les sujets. C'est le lieu de l'Inconscient. La *cause* du sujet relève donc d'un autre ordre, d'un ordre qui voile le réel et qui fait que la chose (la mère élevée au paradigme de Bien) est toujours manquée. La division du sujet du désir est constitutive de son unité.

La mise au jour de la structure originale qu'est la division chez Gauchet présente une vision parallèle à la vision lacanienne de la structure, soit l'indépendance d'un signifiant transcendantal, une forme inconsciente, une altérité qui est à la fois source du sens, de la Loi et de l'ordre. Elle agit aussi bien au niveau anthropologique que sociologique. Extériorité de la conscience à elle-même (elle est sa propre altérité) et extériorité de la société à elle-même (le pouvoir comme non-lieu et signifiant du social). De l'intentionnalité inconsciente découle alors une structure constitutive, une division qui détermine la réalité anthropologique et

²⁶ *Ibid.* p. 49.

²⁷ Il est à noter que la mère s'élèverait, durant le développement de l'enfant, de chose (le sein qui existerait indépendamment de la mère pour le poupon) à la dignité de l'objet du désir éprouvé pour ce dernier.

sociale. C'est elle qui organise les possibles pour les sociétés et pour ce que les humains peuvent penser.

Au niveau sociologique, ce signifiant pur transcendantal marque la dette constitutive du réel: le pouvoir étant toujours pris dans un non-lieu, entre imaginaire et symbolique, toujours marqué du sceau du manque²⁸. Pour qu'il soit effectif, la société devra toujours être divisée de son altérité constituante. Chez Gauchet, on peut affirmer que le pouvoir est l'objet qui est toujours manqué, symboliquement et imaginaiement, et ce, que ce soit au sein des sociétés hétéronomes ou autonomes. Il est ce qui est interdit par la Loi de l'Autre, de ce qui nous dépasse. Même si le Prince a l'impression d'occuper le lieu du pouvoir, il n'en est rien puisqu'il y est soumis. Ainsi, le sens de la division différera toujours du lieu imaginaire occupé par le Prince. La réalité ne sera pas la forme que prend une division de classe dans une société donnée. Chez Gauchet, la réalité phénoménologique et le sens du social nous est donné par l'intentionnalité inconsciente et la division qui lui est propre. Mais attention, Gauchet refuse systématiquement la thèse psychanalytique d'une aliénation première du sujet : il n'est pas question d'un sens inaccessible pour les sujets, mais bien d'un sens autre, plus fondamental, que le phénoménologue peut rendre accessible. Contrairement à l'herméneutique psychanalytique, le réel n'est pas une illusion à démasquer, à interpréter et à rendre vraie. Le réel est une vérité à clarifier et à approfondir, au sens phénoménologique du terme²⁹. Il n'y a pas de rejet des croyances religieuses, il n'y a qu'un sens plus profond à appréhender. En établissant un plan autre, la transcendance de l'intentionnalité inconsciente, son structuralisme sortira de la circularité du structuralisme holiste au sein duquel la dimension structurale renvoie à la dimension du logos qui renvoie à son tour à la dimension structurale.

Plutôt que l'idée d'une aliénation première du sens, on retrouve l'idée que quelque chose nous dépasse et que le monde est plus riche que la compréhension que l'on en a. Élaborer un sens, vouloir signifier dans une intention signifiante, c'est plus qu'être accouché et déterminé par un sens qui est toujours déjà-là : il y a une part ineffable au processus créatif

²⁸ À ce sujet, voir la section sur l'analyse effectuée à la section 2.1 *Apport lefortien : division originaire, pouvoir et Décision* du chapitre 2.

²⁹ Ricoeur, Paul : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Collection Points, Édition du Seuil, Paris, 1965.

qui produit le sens, une part inexplicable, une transcendance qui nous dépasse. Un inconscient cérébral³⁰ ? On retrouve chez Gauchet, la thèse d'une transcendance qui se joue au sein même de l'immanence. Nous ne sommes pas dans le monde de l'immanence radicale un monde qui serait « délivré » de toute transcendance³¹. Dans le monde historique de Gauchet il y a une place pour le transcendantal. Une logique rigoureuse du « pas tout » est appliquée à l'expérience et au réel : aucune synthèse totalisante ne peut rendre compte à la fois des sujets humains sociaux. De plus, son histoire ne peut être synthétisée dans sa totalité, puisque nous n'avons pas accès à l'origine. On ne peut que la postuler. Quelque chose nous dépassera toujours, et c'est cet ineffable qui nous permet d'être, de parler et d'agir sur nous et sur le monde.

Mais si l'on retrouve un domaine transcendantal bien balisé chez Gauchet, nous n'en sommes pas pour autant satisfait quand vient le temps de penser le rôle de la transcendance au sein de l'histoire universelle du monde social-humain. Nous devons arrêter ici cette analyse génétique et nous diriger vers l'analyse structurale dans laquelle nous analyserons non seulement la forme de la structure mais aussi la méthode avec laquelle Gauchet parviendra à la déduire des analyses anthropologiques et sociologiques. Il sera démontré que le structuralisme de Gauchet est un structuralisme ouvert, un structuralisme qui quitte le renvoi circulaire et déterminé entre la structure et l'expérience concrète. Pour arriver à démontrer cela, la première étape de l'analyse structurale consistera à démontrer que la recherche de la structuration originaire du social est en fait le résultat d'une *epochè*, d'une réduction phénoménologique de la religion. S'il y a un structuralisme chez Gauchet, ce dernier possède une profonde racine phénoménologique. À ce stade, nous retrouverons la structure originaire du social, celle de la division. Dans un deuxième temps, il sera nécessaire de délaisser l'analyse de la tonalité phénoménologique pour centrer l'analyse sur la question de la structure proprement dite, de son rôle et de sa fonction au sein de l'histoire.

³⁰ Gauchet, Marcel : *L'inconscient cérébral*, La librairie du XXe siècle, Éditions du Seuil, Paris, 1992.

³¹ Comme c'est le cas par exemple chez Foucault.

3.2 – Épochè : mise en parenthèse des données thétiques.

Pour arriver à mettre à jour l'intentionnalité inconsciente et la structuration originaire de la société comme réalité idéale qui transcende les différentes pratiques politiques et expressions singulières du pouvoir, Gauchet devra effectuer une réduction phénoménologique au sens le plus strict du terme. En arriver à isoler les éléments structuraux que sont le pouvoir et l'intention demandera donc à Gauchet de mettre en parenthèse les thèses reçues sur le monde, c'est-à-dire les données théoriques et les données thétiques qui portent sur la religion. Ces thèses reçues concernent ici à la fois les théories interprétatives proposées par les analyses sociologiques et anthropologiques ainsi que le sens vécu du religieux. C'est cette réduction qui permettra de mettre au jour le noyau anthropologique transcendantal, soit l'intentionnalité et la structure ontologique du social. C'est ce noyau dur qui servira de fondement absolu à l'histoire universelle du phénomène politique. Voyons donc comment Gauchet s'y prend, dans un premier temps, pour mettre au jour la vérité première qui permet de lier un sujet à un objet : son intentionnalité. Pour y arriver, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous verrons que Gauchet met en parenthèse trois grandes familles de thèses modernes qui concernent le religieux. Tout d'abord, le modèle de l'anthropologie structurale tel qu'élaboré par Claude Lévi-Strauss. Ensuite, le modèle objectiviste tel que présenté par Durkheim. Finalement, les critiques de ces deux modèles démontreront qu'ils renvoient, en dernière analyse, aux schèmes que proposent les philosophies de l'histoire telles qu'élaborées par Marx, Hegel et Feuerbach. Ce n'est qu'alors que nous pourrons nous attaquer à la deuxième mise en parenthèse, soit celle du sens vécu de la religion.

L'épochè consistera donc à court-circuiter la principale famille de thèses reçues sur la religion, selon lesquelles la religion aurait toujours été le produit d'une nécessité et non d'un choix, d'une libre opération instituante. Ces thèses, « *sous des formes variées, et avec un degré de sophistication plus ou moins poussé, (...) se ramènent en effet pour l'essentiel à la répétition d'un même postulat ou plutôt d'un même déni : la religion n'est pas une*

*institution*³² ». Les deux principales familles de thèses qui suivraient ce schéma sont les thèses durkheimiennes et lévi-straussiennes. Malgré leur immense apport aux sciences humaines et leur influence déterminante, ce que Gauchet reproche aux théories objectivistes et structuralistes de la religion, c'est de toujours associer ce phénomène à la contrainte et à la nécessité. Deux attitudes exprimeraient ce fait. Premièrement les thèses qui associent la religion aux contraintes internes de l'esprit, qui le force à « *projeter au-dehors les créatures extraordinaires et toutes puissantes qui peuplent ses rêves*³³ » et deuxièmement, celles qui associent leur cause première aux contraintes externes, celle d'« *une nature hostile et démesurée sur une créature chétive et désarmée*³⁴ ».

Gauchet voit donc dans ces attitudes un seul et même jugement en matière de religion, selon lequel, en dernière analyse, l'avènement de la religion serait nécessaire. Selon ce jugement théorique, l'humain serait complètement déterminé à devenir un être de religion : elle est parce qu'elle a été nécessaire. Selon Gauchet, « *Toutes ces explications prétendues se bornent à en appeler à un même règne implacable de la nécessité. Les premiers hommes étaient tels de leur nature ou leurs conditions d'existence étaient telles qu'il leur fallait croire à un au-delà (...). Religion : leur seule issue, leur voie obligée.*³⁵ ». Gauchet retrouverait toujours le même *a priori* chez Durkheim, pour qui la religion émane de la société. Il aurait contribué à élaborer la thèse du règne de la nécessité pour expliquer ce passage. S'il a su prendre une distance certaine envers les thèses de la contrainte externe de la nature ou interne à l'esprit, il ramène l'émergence de la religion à la nécessité de la conscience collective et de la réponse à un besoin : « *le sentiment d'existence de la collectivité*³⁶ ». Cela nous emmène sur l'autre versant du rejet de ces thèses sur la religion.

Malgré la rigueur et la volonté de la pensée durkheimienne de définir la religion en fonction de son institution et de sa logique sociale, celle-ci donne en dernière analyse un sens infiniment réducteur au phénomène : il n'a de sens qu'en fonction du rôle joué au sein du

³² Gauchet, M. : « La Dette du Sens et les racines de l'État » dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 50.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* p. 51.

³⁶ *Ibid.*

groupe et de la collectivité. Cette surdétermination sociale de la religion fait en sorte, selon Gauchet, « *qu'il ne pouvait pas ne pas y avoir de religion*³⁷ ». L'émergence de la religion renvoie donc à l'émergence de la société qui renvoie à son tour à l'émergence de la religion. Nous sommes pris dans une pensée tautologique. La genèse historique de ce phénomène démontre en fait que la religion est le seul possible de la société. Il y a religion ou il n'y a pas de société. La religion n'est donc pas, en dernière analyse, un produit « *de la société et donc un produit dont elle aurait pu se passer, comme résultat d'une décision sociale qui aurait pu être autre*³⁸ ». Ce que Gauchet reproche ici à Durkheim, c'est de ne pas en avoir une conception ouverte, une conception qui ouvre les possibles dans leur contingence, et ce, malgré la nécessité. La raison est simple : Durkheim aura fait abstraction de l'origine de la religion, de ce qui en détermine les conditions de possibilité.

Même son de cloche pour Lévi-Strauss. Gauchet lui attribue la clarification exceptionnelle de la logique interne du type de pensée propre aux sociétés primitives par « *l'analyse interne des productions de la pensée mythique et des systèmes rigoureux dans lesquels se coulent les croyances primitives*³⁹ ». Toutefois en ce qui a trait à l'origine, et « *aux raisons d'être d'une pensée religieuse chez les primitifs, à la fonction sociale qu'elle est susceptible de remplir, le recul est tout à fait frappant*⁴⁰ » : Lévi-Strauss ne pose même pas le problème de la genèse historique de la religion. Le système est refermé sur lui-même et ne peut faire autrement qu'en appeler à la figure de la nécessité historique. La critique est donc double : il a été vu que Gauchet veut permettre l'analyse du fait politique, ce que le modèle structuraliste lévi-straussien semblait incapable de faire. Maintenant, la critique se tourne vers la validité du modèle pour rendre compte de la genèse du phénomène religieux. Selon Lévi-Strauss, elle serait le simple produit des contraintes constitutives de la pensée à l'état sauvage. La religion serait donc simplement le reflet du fait qu'il y a pensée, thèse rejetée par Gauchet. Nous sommes donc sur le terrain des contraintes internes à l'esprit humain : il n'aurait pas pu en être autrement, car l'humain est un animal pensant. Entre la

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* p. 52.

⁴⁰ *Ibid.* p. 52-53.

logique de ce pensable et son origine, ce qui le rend possible, la compréhension est suspendue à une énigme.

La raison de ce partage, entre un phénomène et son origine, est laissée de côté, il y a alors un espace libre pour faire intervenir un déterminisme externe qui rend l'avènement de la religion nécessaire. À ce point, Gauchet ne se surprend pas du fait que la théorie marxiste soit venue pallier à ce manque propre au structuralisme lévi-straussien.

« Pourquoi cette division systématique entre ce qui tient de l'ordre des causes premières et des fins dernières et ce qui relève de l'ici-bas, pourquoi ce report à distance de l'ici-bas des raisons essentielles qui le meuvent et le justifient ? À ces questions, on ne voit pas de réponse possible en terme d'organisation interne de la pensée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir resurgir les bonnes vieilles évidences de la vulgate marxiste [selon laquelle c'est] l'état du développement des forces productives [qui] arrive très opportunément pour combler une lacune fâcheuse dans l'explication des constructions mythico-religieuses par la nature des opérateurs primordiaux de toute pensée⁴¹ ».

Cette alliance structuralo-marxiste ferait peser sur l'origine de la religion une seconde nécessité, celle de la contrainte matérielle qui impose ses limites au processus de pensée propre aux sociétés primitives. Ce serait donc la limite du contrôle sur les forces de la nature en raison du faible développement des forces productives, qui expliquerait en dernière analyse la nécessité de l'avènement de la religion. Il ne pouvait pas ne pas y avoir de représentation de l'au-delà en raison de ce faible développement. Seule une explication naturaliste peut rendre intelligible le fait de la religion. Mais pour Gauchet, cette réalité causale de l'ordre du monde et de l'histoire -le déterminisme historique - n'arrive pas, en dernière analyse à expliquer cette nécessité. Ces deux réalités ne peuvent se confondre. Ce n'est qu'au prix de ramener spontanément les catégories de la conscience, de la volonté, de l'autorité et du pouvoir⁴² que le tout devient pensable. Pas d'origine ontologique, pas de commencement comme fondement, mais bien une envolée spontanée et un renvoi réciproque de ces figures de la nécessité.

« Ainsi, partant avec Lévi-Strauss de la structure de l'esprit, en arrivons-nous à la nécessité de faire appel à un fondement extra-mental de l'idée d'un au-delà de l'homme. Partant en sens inverse des conditions de représentation de la nature

⁴¹ *Ibid.* p. 54.

⁴² *Ibid.* p. 56.

créées, paraît-il, par le faible développement des techniques productives, nous retrouvons une nécessité symétrique de s'appuyer sur de prétendus schèmes logiques primordiaux qui seraient inhérents à la nature même de l'esprit. Si nous sommes étendus de la sorte sur ce renvoi circulaire d'une figure de la nécessité à une autre, c'est d'abord parce qu'il convient de soumettre à un examen sans concession des platitudes qui parviennent à se faire passer pour la pointe avancée de la réflexion sur l'histoire des sociétés⁴³ ».

Deux aspects fondamentaux ressortent de cette critique faite par Gauchet. Tout d'abord, comme nous venons de l'analyser, le principal problème des théories qui tentent d'expliquer le phénomène de la religion vient de ce qu'elles postulent la nécessité du phénomène. Ces thèses tablent sur une causalité qui ne sait rendre compte de ce qui rend le phénomène possible. Ce qui met en lumière une deuxième critique d'ordre méthodologique qui porte sur la validité du modèle scientifique adopté. En effet, en abandonnant la recherche de la cause première d'un phénomène, de sa condition de possibilité, les modèles lévi-straussien et durkheimien s'attaquent moins au pourquoi qu'au comment. En mettant en évidence les lois et les relations constantes entre des phénomènes (ici, entre la société et la religion), ou si on préfère, entre un ensemble de conditions et un effet, elles répondent de manière quasi parfaite à la question du comment, mais elles laissent de côté la question du pourquoi : en dernière analyse, quand vient le temps de comprendre les conditions de possibilité d'un phénomène, nous sommes devant le néant.

La loi et l'explication fonctionnent donc ici de manière inductive : les phénomènes ne s'y plient que s'ils sont « *subsumés dans la théorie par le truchement des lois. La démarche explicative passerait donc nécessairement par une induction : celle-ci (...) consisterait à conclure de l'observation des faits à une relation constante de succession ou de simultanéité entre certains de ceux-ci. La constante relative à l'observation serait ensuite universalisée en constante absolue, jusqu'à ce que l'observation la démente éventuellement⁴⁴* ». En mettant en relation l'institution qu'est la religion avec le milieu social duquel elle émerge et en déduisant des relations constantes entre ces deux phénomènes, des lois régissant les structures

⁴³ Gauchet, Marcel : « La Dette du Sens et les racines de l'État » dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 56.

⁴⁴ Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition, p. 71 et 72.

sociales pouvaient être élaborées. Ceci ne permet guère de rendre compte de l'important problème de la genèse et de l'émergence de ces structures. On peut donc dire que pour Gauchet, une recherche anthroposociologique doit donner une importance tout aussi forte au pourquoi qu'au comment, à la genèse historique, qu'aux lois constantes qui régissent les phénomènes.

À ces attitudes, il opposera donc la « *libre opération instituante*⁴⁵ » comme cause première. C'est l'intention première qui mettra en relief la religion dans sa phénoménalité, la religion comme sens vécu, comme objet d'une intention signifiante. La cause première, l'origine du choix de la religion première (celle de la coupure avec un passé pur), sa condition de possibilité, c'est l'intentionnalité inconsciente du *sujet-humain*. C'est par elle que l'humain se donne une ouverture et une présence au monde, aux autres et à lui-même. Nous reviendrons plus en détail sur ce point au chapitre 4. Bref, avant de rendre compte du développement téléologique des vérités politiques situationnelles et particulières (comment), il faut rendre compte de l'origine du phénomène, de ce qui le rend possible (pourquoi). C'est là la réalité que cette mise en parenthèse met au jour.

La question du pourquoi trouve donc sa réponse au sein de la visée intentionnelle, ce refus du pouvoir et l'établissement de la religion dans sa fonction politique. En quittant ainsi l'objectivation scientifique du phénomène pour aller du côté du sens du phénomène pour les sujets qui le voient, nous nous retrouvons en pleine science eidétique, et ce, sans quitter le domaine du concret, de l'empirisme : ce n'est qu'à partir de la facticité du phénomène, par exemple la religion au sein des sociétés primitives, que l'on peut passer de sa contingence particulière à son intelligibilité au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire dans sa mondanité, dans le sens qu'il prend dans le monde des sujets qui le voient. C'est la donation originaire qui révèle la chose même, donation qui ne peut faire apparaître l'objet que si l'on suspend les thèses reçues sur celui-ci. C'est donc dans l'invariance de l'objet nu que l'antériorité à toutes ses formes possibles pourra être mise en lumière.

⁴⁵ *Ibid* p. 72.

De plus, la méthode phénoménologique semble être aux yeux de Gauchet supérieure aux autres méthodes, car elle lui permet de prendre une distance certaine avec les schèmes du déterminisme historique. Il reproche à ces penseurs de ne pas commencer avec le début, avec l'origine, avec ce qui rend possible la relation entre un objet de pensée et la pensée. Pour le formuler en termes hégéliens, on commence plutôt spontanément avec la « certitude sensible » de l'objet, son être est donné, plutôt que de commencer avec ce qui en rend représentation possible au sein d'un sujet. Ce schème rendrait impensable que la religion puisse avoir été « inventée » par les humains à des fins pratiques, pour le bienfait des humains qui en expérimentent le sens vécu. Ainsi, aucune de ces théories ne serait prête à admettre que l'émergence du fait religieux et de la religion puisse découler d'un libre *choix* et que le dispositif religieux ait pu être *décidé*. Par le court-circuitage de ces données thétiques, par leur mise en parenthèse Gauchet nous met devant l'évidence même de l'intention signifiante, celle de la forme sujet sans sujet ou, si l'on préfère, du méta *sujet-humain*.

C'est librement, ouvertement et selon leur propre volonté que les sociétés se seraient organisées autour du dispositif sacré qui sépare les sociétés de ce qui les fonde. L'émergence du phénomène religieux relève ainsi d'une

« (...) énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes et notamment de leur conscience d'eux-mêmes, et liberté d'autant plus énigmatique qu'elle est administration de la contrainte par excellence, celle qui nous fait être ce que nous sommes. S'il y a indétermination au plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé⁴⁶ ».

Ainsi, l'intentionnalité inconsciente de la forme sujet sans sujet est saisie dans l'éther de ses actes signifiants qui sont des actes relevant d'une pure liberté. Dès l'origine, ce serait d'une pure autonomie que le *choix* pour l'hétéronomie se ferait. Ainsi, autonomie et hétéronomie iraient toujours de pair. L'erreur consisterait à faire découler l'hétéronomie de l'autonomie : ils joueraient toujours conjointement. Il y aurait toujours de l'autonomie dans l'hétéronomie et vice versa. Cet acte, qui joint l'expérience sensible tout en nous en détachant, ne saurait répondre d'aucun déterminisme causal : *« nul enchaînement déterministe ne saurait rendre*

⁴⁶ *Ibid.* p. XX.

*compte dans l'installation de l'une plutôt que de l'autre de ces manières d'être, non plus que de son abandon*⁴⁷ ». Ultimement, le devenir des « *formes fondamentales de l'établissement collectif*⁴⁸ » serait « *sans pourquoi*⁴⁹ ». L'origine du fait politique, qui est donnée par le modèle des sociétés primitives, émanerait ainsi d'une liberté dont aucun *a priori* ne saurait rendre compte.

Cette liberté, cette autonomie radicale du commencement est l'*a priori* de l'histoire tracée par Gauchet, *a priori* dont la forme ne peut être déterminée, qui ne peut être expliquée et dont aucune cause ne saurait rendre compte. Il y a donc quelque chose nous qui dépasse dans l'histoire : « *Pour le dire abruptement, il y a du transcendantal dans l'histoire, et il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchi au travers duquel l'espèce humaine choisit de fait entre un certain nombre de manières possible d'être ce qu'elle est.*⁵⁰ ». Ce commencement, qui n'en est pas un, libère donc l'histoire de toute forme de déterminisme historique et de finalité : aucune téléologie ne peut rendre compte de cette transcendance de l'inconscient. Certes, on retrouvera une forme de déterminisme structural, mais ce dernier ne donne aucunement son sens à l'histoire, car, comme Gauchet le répète si souvent, « *il aurait toujours pu en être autrement*⁵¹ ». Cette maxime agit un peu comme une loi d'essence pour Gauchet : « *Toute chose donnée en personne peut aussi ne pas être, aucun vécu donné en personne ne peut ne pas être*⁵² ». C'est en fonction de ce choix de la remise à l'autre du pouvoir, de ce fondement extérieur, de cette dette de sens que la structure de division sera rendue possible. C'est ainsi que la tâche de la recherche d'un point de départ radical est atteinte. Gauchet ne cherche pas à définir et à trouver l'intentionnalité pure d'une forme transcendantale du sujet sans sujet : il s'appuie sur son postulat pour déterminer la cause première de la religion.

⁴⁷ *Ibid.* p. XIX.

⁴⁸ *Ibid.* p. XVIII.

⁴⁹ *Ibid.* p. XIX.

⁵⁰ *Ibid.* p. XIV.

⁵¹ Phrase entendue à maintes reprises lors du colloque *Une démocratie désenchantée* à l'EHESS à Paris en juin 2007.

⁵² Lyotard, Jean-François citant Husserl dans les *Ideen*, p. 86 dans *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition. p. 23.

Mais si la mise en parenthèse des thèses reçues a permis à Gauchet de s'appuyer sur cette intentionnalité inconsciente pour donner un point de départ à l'histoire politique de la religion, elle ne permet pas de faire émerger l'ordre structural qui déterminera et organisera les possibles de l'histoire. Le transcendantal, chez Gauchet, n'a pas pour seule fonction d'ouvrir les possibles, il a aussi pour but de les restreindre :

« il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchi au travers duquel l'espèce humaine choisit de fait entre un certain nombre de manières possible d'être ce qu'elle est. Ce sont aux conditions de possibilité même d'un espace humain-social, d'une identité personnelle et collective, que l'on touche avec ces quelques axes invariables que l'on retrouve au fil des grandes mises en forme successives de l'être-ensemble⁵³ ».

C'est cette fonction du transcendantal qui fera l'objet de notre prochaine investigation, à savoir de quelle manière il détermine les possibles. Le sens structural de cette décision demeure mystérieux et bien loin du sens vécu des croyances mythiques propres aux sociétés primitives. L'explicitation du sens structural de cette décision inaugurale ne sera possible, comme il sera discuté, qu'en fonction d'une deuxième mise en parenthèse, d'une mise à plat radicale du sens et de la prétention à la vérité des différents modes d'organisation du dispositif sacré.

3.3 – Époche : court-circuitage du sens et de la vérité.

Ainsi, la mise en parenthèse des théories interprétatives en lien avec le schéma évolutionniste de la pensée occidentale sur la religion a permis d'écarter l'hypothèse de la nécessité de la religion. Cette mise en parenthèse aura permis de mettre à jour la condition de possibilité du politique: il est le fruit d'une intention, d'un acte de pure liberté qui dépasse toute forme de conscience ou de sujet particulier. Il s'agit de l'intention de la forme sujet sans sujet qu'est l'humain en tant qu'espèce. S'il y a eu émergence de la religion, son origine ne peut, en dernière analyse, être qu'advenue d'une *intentionnalité inconsciente*. Ainsi, à l'origine, il y a eu cet acte de pure liberté, ce *choix*, celui du refus du pouvoir qui institua la religion.

⁵³ *Ibid.*

Comme nous le verrons, c'est la division posée par l'acte signifiant de l'intentionnalité inconsciente - le *choix* du sujet-humain pour l'hétéronomie et contre lui-même, que s'instaure la structure signifiante de la division. C'est cet aspect structurant du *choix* qui détermine le signifiant et le signifié qui sera ici étudié. Si la mise entre parenthèses des données thétiques théoriques nous a rendu évidente l'intentionnalité comme origine de la religion, il n'en est pas de même pour l'émergence de la structure. Nous verrons que ce n'est qu'en congédiant le sens vécu du religieux - la croyance particulière, que l'hypothèse gauchetienne d'une structure intentionnelle qui accompagnerait *de facto* l'acte signifiant, la Décision de la forme sujet sans sujet du sujet humain⁵⁴ peut être valide. Cette structure intentionnelle est celle de la division ontologique du social. Nous verrons que, chez Gauchet, la réalité du social, — sa vérité, ne se rapporte pas au vécu des consciences et des sociétés particulières, qui devient un véritable monde de vérités partielles et d'apparences. La vérité relèverait plutôt de l'inconscient et de la division qu'il instaure au niveau du sujet humain. C'est ce qui sera étudié dans cette section.

L'argument soutenu ici consistera à démontrer que cette thèse implique une deuxième mise en parenthèse. Il s'agit en quelque de démontrer qu'une deuxième *époque* se joue parallèlement à la mise en parenthèse des thèses reçues sur la religion. Cette deuxième mise en suspens permettra à Gauchet de mettre de l'avant le sens politique et structurant de la religion au détriment de la prétention à la Vérité qu'impliquent les croyances mythiques et religieuses. Le sens vécu des croyances devient alors second, fonction du sens premier et fondamental de la réalité de l'inconscient et de la division qu'il instaure. C'est ce sens structural, la division qui se cache derrière les manifestations phénoménales du religieux, qui déterminera les possibles tout au long de la succession des différentes formes fondamentales de l'établissement collectif. Il sera toujours pour Gauchet premier et plus fondamental. Pour y arriver, nous verrons tout d'abord que Décision et Division vont de pair. L'intentionnalité, en effectuant un choix, donne lieu à une structure intentionnelle. Nous verrons ensuite que cette structure possède deux dimensions qui se rapportent respectivement au caractère Signifiant/signifié (le signifiant se rapportant à la dimension symbolique de l'origine et le

⁵⁴ Voir section 2.1 qui porte principalement sur l'aspect signifiant de cette structure ainsi que sur l'écart entre le représentant et le représenté comme lieu d'émergence du social.

signifié à sa dimension imaginaire) de la structure. Pendant que le règne du Signifiant nous renvoie au social comme espace symbolique, le signifié réfère à son espace imaginaire. Enfin, nous verrons que cette structure se trouvera ancrée au sein de l'empirique par la présence du dispositif sacré, dont la fonction politique articulera le Signifiant au signifié, l'origine à l'organisation du pouvoir, et ce, tant au sein du cas particulier des sociétés primitives, qu'au sein de l'histoire universelle du monde humain-social.

Dans « *La dette du sens et les racines de l'État*⁵⁵ », Marcel Gauchet soutient la thèse selon laquelle la clef qui permet de comprendre l'émergence de l'État se trouve au sein des racines profondes du religieux, au niveau de son émergence et de ses conditions de possibilité. Ce texte constitue en fait l'embryon du *Désenchantement du monde* : il démontre que le religieux, c'est le politique dans une forme embryonnaire. L'émergence du religieux permet de mettre en relief une structure transcendantale, « *une structure ultime d'organisation sociale dont l'État n'est qu'une matérialisation particulière, comme la religion elle-même n'en constitue qu'une expression spéciale* ». Cette structure, c'est celle qui est donnée par « *la dette constitutive du sacré*⁵⁶ ». Dans cette forme de pensée, on remet à une altérité antérieure ce qui fonde le présent de la société ainsi que le pouvoir qu'elle a sur elle-même. C'est le dispositif sacré, qui organise, ordonne et donne sa forme même au mode d'être-au-monde des sociétés primitives.

Du côté des sociétés primitives, ce dispositif sacré de l'altérité constituante s'organise autour de la dette de sens. L'antériorité de la règle de la dépossession et le dispositif qu'elle crée donnent donc un sens à toutes les pratiques sociales et aux phénomènes naturels. C'est ce modèle, celui des sociétés primitives, qui sera pris comme modèle des origines. Cette dépossession face à l'autre invisible place le présent dans une dépendance quasi absolue face au passé. Simultanément, une *rupture pure* qui sépare le présent, qui est la copie du passé fondateur, du moment d'origine s'installe. Cette structure, la division originaire, détermine le social en son être même : elle lui permet d'exister et qui lui donne son sens. Bref, elle le rend possible. Malgré la mise au jour de cette rupture pure la religion

⁵⁵ Gauchet, Marcel : « La dette du sens et les racines de l'État », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, pp. 45-89.

⁵⁶ *Ibid.* p. 45.

des primitifs suit un schéma rigoureusement immanentiste⁵⁷, c'est-à-dire qu'ils conçoivent leur société comme étant totalement unifiée à ce passé fondateur. Contrairement à cela, les religions de la transcendance viseraient à rapprocher l'origine et à la rendre accessible : une division est bien présente, il y a division entre les ordres divin et temporel. La forme immanentiste de la religion établit donc une double division radicale : celle qui s'installe entre l'origine des sociétés primitives et ce qui est, de même qu'une division historique sans appel pour l'ensemble de l'humanité.

« On a affaire à sa forme extrême et à son incarnation structurellement la plus systématique (...). Car la séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel. Les événements et actes fondateurs ont eu lieu, ils ont irrémédiablement révolus et simultanément à jamais destinés à se perpétuer, au travers des rituels qui les font revivre et de la piété filiale qui commande la reproduction de leur héritage à l'identique. La coupure d'avec le modèle des origines est en même temps le vecteur de sa dictature pure, d'extériorité vraie et partant d'obéissance complète n'est que dans la division entre un passé-source et un présent-copie⁵⁸ ».

Au sein du cas particulier que sont les sociétés primitives, il y a simultanément conjonction et disjonction avec l'origine. Le présent se veut une copie conforme du passé fondateur : pour ce qui est de ce que nous sommes, nous nous en remettons entièrement au passé fondateur, à l'origine. Simultanément, il s'agit d'une disjonction avec ce dernier : le présent se trouve irrémédiablement coupé de ce passé fondateur. Socialement, pour ne pas dire politiquement, cette division crée une double disposition. D'une part, comme il a été analysé à la section 2.2, elle conjure toute forme de séparation du pouvoir, toute forme de violence coercitive au sein de la société, toute forme de séparation entre maîtres et esclaves, entre dirigeants et dirigés — forme qui sera ultérieurement celle de l'État et qui caractérisera la lente marche de l'humanité vers l'autonomie. Le dispositif sacré est neutralisateur d'antagonisme et de conflits en plus d'être créateur d'ordre et de sens. Neutralisation de la polarité pouvoir-société, neutralisation de l'antagonisme entre l'homme et la nature et neutralisation de toute forme d'antagonisme entre les membres de la communauté. Le

⁵⁷ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*, Gallimard, NRF, Paris 1985, p. 54.

⁵⁸ *Ibid.* p. XV. Je souligne.

pouvoir, c'est celui de la société dans son entièreté : elle est une et c'est à cette unité que les membres sont soumis. Au sein des sociétés primitives, il y a donc conjuration d'une sujétion au sein de la société au profit d'une sujétion première de la société - de ce qui la fonde, et de l'instauration d'une coupure absolue de la société en son être même. D'autre part, si le dispositif sacré conjure et neutralise la possibilité d'antagonisme en empêchant toute forme de division au sein du social, paradoxalement, il en prépare l'émergence : la coupure pure de l'origine marquera à jamais la structure ontologique du social.

L'histoire sera le renversement et le déplacement de cette structure de division. Le déplacement de cette altérité régulatrice amènera la structure de division, qui est propre aux sociétés primitives, à se renverser pour s'installer au cœur même des religions de la transcendance et ensuite à « *l'intérieur même des hommes*⁵⁹ ». L'expérience universelle de la religion, c'est celle de cette « *structure ontologique ultime qui se voit retournée, termes pour termes, inversée*⁶⁰ ». C'est donc cette structure de division qui à la fois identifiera et différenciera les sociétés avec et sans État. Plus tard, elle agira de même pour différencier et identifier les sociétés de l'autonomie (on se donne la Loi) et celles de l'hétéronomie (on la reçoit d'une Altérité). Il s'agit d'une donnée ontologique propre à la fois aux sociétés primitives et à la structure originaire et universelle du social. Pour devancer, au niveau universel, c'est ce dispositif sacré qui articulerait le domaine des affaires humaines et la source du sens, l'origine, tandis qu'au sein des sociétés particulières, ce même dispositif articulerait le pouvoir à ce qui le fonde.

Gauchet soutient donc la thèse structurale d'une coupure radicale qui signifie l'établissement d'une différence ontologique entre le lieu de l'ici-bas et ce qui relève d'une nature autre. Cette coupure pure est le fruit d'un acte sociologique, d'un choix ou, si l'on préfère, d'une Décision. Le concept clef qui permet de comprendre cette Décision est, comme nous l'avons vu au chapitre deux, le concept lefortien d'institution du social. Nous avons vu que la question du pouvoir et de l'origine du social n'est pas saisie en fonction d'une vérité objective ou d'une thèse naturaliste, mais bien en fonction du fait qu'ils sont le produit d'une

⁵⁹ *Ibid.* p. 47.

⁶⁰ *Ibid.* p. 47.

intention signifiante. La vérité et le sens de l'intention signifiante ne résident pas dans la croyance religieuse ou une forme politique particulière. Un sens autre se joue derrière ces dernières et c'est ce sens qui est à interpréter et à appréhender. Nous touchons ici au cœur de l'aspect herméneutique de la phénoménologie pratiquée par Gauchet.

Pour le dire en termes lefortiens, la vérité ne se trouve pas au sein du social comme espace imaginaire. Elle se jouerait plutôt au niveau du social comme espace symbolique. « *Il y a un point d'application de la pensée de l'altérité au sein de la société et c'est lui qu'il faut d'abord dégager et le contenu du sens exact du religieux et sa fonction politique*⁶¹ ». Nous avons vu que le pouvoir est en fait un non-lieu qui réside entre ces deux sphères, entre l'imaginaire et le symbolique, entre le signifié et le signifiant. Le pouvoir est toujours campé entre ces deux espaces qui le médiatisent toujours doublement. « *S'il est besoin d'un tel point de vue de pouvoir, c'est pour les dimensions symboliques qu'il produit et pour l'identité du collectif pour totalité qu'il engendre au travers d'elles*⁶² ». C'est là « *l'institution de la différence du pouvoir*⁶³ ». À l'origine de l'histoire tracée par Gauchet, c'est le dispositif sacré qui se trouve à être à la place du pouvoir politique qui est en fait rejeté. C'est le rôle de la religion première que d'articuler ce que la société pense qu'elle est, son espace imaginaire, et son origine, son fondement, cet espace symbolique qui désigne toujours un lieu absent, un point absolu d'origine, de savoir, d'égalité et de puissance.

Suivant ce schéma, une société ne peut être comprise en fonction du point de vue imaginaire : ce serait plutôt en et par la manière dont elle organise le pouvoir. Le signifiant d'une société donnée, le symbolique, réfère donc à l'origine et à la fondation du social. L'unique point de vue du signifié ne peut résoudre l'énigme posée par le social. La croyance religieuse ne prend pas son sens dans le signifié, dans la Foi et la prétention à la vérité qui en dérive, mais bien dans son rapport au signifiant, dans sa fonction politique et structurante, dans le rapport qui existe entre le symbolique et l'imaginaire. Chez Gauchet, c'est ce schéma qui éclaire la vérité du social. Non pas que l'imaginaire (le signifié) ne compte pour rien,

⁶¹ *Ibid.* p. 63.

⁶² Gauchet, Marcel : « La dette du sens et les racines de l'État », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 72.

⁶³ *Ibid.*

mais bien que le règne du symbolique (du signifiant) rend visible un sens structural plus fondamental pour comprendre l'être du social. Ce n'est qu'aux prix d'une mise en parenthèse de l'identité (l'imaginaire) propre aux formes religieuses particulières, c'est-à-dire la mise en parenthèse de la manière particulière dont le pouvoir est organisé, que le règne du signifiant peut être établi et que le sens structural de la religion peut apparaître.

L'objet religion est donc décentré : la religion ne s'explique plus en fonction du sentiment ou de la croyance, mais bien par sa fonction qui est éminemment politique. La phénoménologie de la religion chez Gauchet est donc une phénoménologie du pouvoir. Le dispositif sacré a donc une fonction politique, et ce, malgré le refus catégorique d'un pouvoir séparé au sein de la société. C'est le pouvoir, ici celui de la société entière soumise à l'autorité du passé fondateur, qui organise la hiérarchie entre le ici et maintenant et l'origine. Ce schéma de division sera vrai pour toutes les sociétés, qu'elles pensent leur fondation comme hétéronome ou autonome.

Le règne du signifiant dépasse donc le lieu empirique et particulier du social. Il agit aussi comme signifiant pur et universel, comme signifiant transcendantal. C'est cet aspect qui est ici mis en relief. Au niveau symbolique, la division structurale a donc deux sens : elle connote d'une part l'origine d'une société particulière, l'extériorité symbolique du pouvoir, et d'autre part, l'origine du monde social-humain, l'intentionnalité inconsciente. La question de la séparation du pouvoir comme espace symbolique est donc un donné qui transcende tout particularisme : il est condition de possibilité à tout espace social. En dehors de son institution, tout espace collectif est inconcevable. Cette « *extériorité interne*⁶⁴ » dépasse donc tous les cas particuliers. Le règne du signifiant est donc double : il agit comme division symbolique d'une structure particulière de pouvoir et comme coupure première et originelle du fait social.

Ainsi, deux sphères émergent : la sphère immanente et évidente de la structure et la sphère transcendante et hypothétique de l'intentionnalité inconsciente, celle du signifiant pur

⁶⁴ Gauchet, Marcel : « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire », dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 2005, p. 185.

transcendantal. Il y a bien là introduction d'un dualisme séparateur au sein duquel l'intentionnalité inconsciente choisit et permet l'unité de la structure et du monde. Ce n'est qu'en fonction de cette double différence (l'extériorité interne d'une société à elle-même et de toutes les sociétés à elles-mêmes), et non en fonction de la simple différence de forme d'un signifiant particulier⁶⁵, que le phénomène religion peut prendre tout son sens et sa vérité. S'il y a création d'une « nature autre » sur laquelle les hommes n'ont aucune prise, le constat de la forme et du sentiment de foi particulier qui lui est rattaché ne suffit pas à en expliquer la cause première. Adopter cette position nous renverrait dans l'ordre du particulier et du contingent et ne permettrait pas de rendre compte de l'universel.

Une structure universelle émerge derrière le religieux dont le contenu a été mis entre parenthèses. C'est elle qui détermine les deux modalités de l'expérience politique du monde social-humain : l'hétéronomie et l'autonomie. Il y donc bel et bien deux niveaux d'intelligibilité déterminés soit par la signification particulière du signifiant, soit par son sens universel. Mais un seul et même sens structural déterminera ces deux modalités de l'expérience politique des humains. Au-delà de l'analyse particulière du sens que prend l'hétéronomie au sein des sociétés primitives, la structure de division est la clef de voûte non seulement à la question du pouvoir au sein de toutes les sociétés, qu'elles soient autonomes ou hétéronomes, mais aussi au déroulement de l'histoire. Ce n'est qu'en prenant la division comme loi qu'on peut déchiffrer historiquement ce qui relie le monde de l'autonomie à ce monde de la pure hétéronomie qu'est celui des sociétés primitives, mais c'est aussi en fonction de cette division que l'on peut prendre la mesure exacte de ce qui nous en sépare. La structure de division et l'altérité constituante et régulatrice qui en découle seront communes aux sociétés de l'hétéronomie et de l'autonomie, sauf que les termes en seront inversés dans l'histoire. Non pas que l'on y retrouverait une omniprésence du dispositif sacré, celui-ci étant appelé à disparaître dans l'histoire tracée par Gauchet (le christianisme étant la religion de la sortie de la religion), mais son sens sera toujours, en dernière analyse, politique.

⁶⁵ Comme c'est le cas par exemple chez Saussure pour qui le principe de différenciation détermine en dernière analyse l'identité d'un signifiant. Par exemple, le signifiant chien est chien parce qu'en dernière analyse il n'est pas le signifiant chat.

La structure de division serait permanente et l'histoire serait le théâtre de son retournement. Le dispositif sacré, qui est en fait un dispositif politique, aura marqué pour la majeure partie de ce parcours historique la division entre la société et son extériorité symbolique constituante située au dehors de la société. L'émergence de l'État aura contribué à lentement réaliser une rupture fondamentale avec l'hétéronomie, accélérée par l'avènement de l'État moderne et la sortie de la religion. Le sens de cette rupture serait à lire comme ceci : la division se serait lentement déplacée. Située entre la société et son dehors, l'extériorité symbolique du passé-source se situerait, au terme de l'histoire, entre la société et elle-même. La société sera vouée à devenir sa propre altérité constituante face à elle-même : son dehors étant en son sein. L'émergence des sociétés de l'autonomie et la séparation du pouvoir qui leur est propre instaurera cette coupure au sein du social lui-même, devenu en quelque sorte son propre dehors.

Ainsi, le religieux permettra à Gauchet de rendre compte de l'universalité du fait politique et de la similarité structurale qui existe entre l'option hétéronome et l'option autonome et ce, peu importe leurs formes particulières. Ce qui différenciera entre les sociétés consisterait à privilégier l'une ou l'autre des options fondamentales en fonction desquelles le monde social-humain peut se constituer. Parmi ces options, le rapport au temps sera pour Gauchet la contrainte constitutive par excellence. Comme nous le verrons en détail au chapitre 4, ce sera le fait de choisir et de privilégier le passé, le présent ou le futur qui déterminera la forme et le sens que prendront les modalités d'être-au-monde que sont l'hétéronomie et l'autonomie. Cette matrice sera aussi bien celle des sociétés hétéronomiques que celle des sociétés de l'autonomie.

Pour faire ressortir la structure de l'intention première, Gauchet a dû non seulement se débarrasser des jugements thétiques théoriques, mais il a dû procéder à une mise à plat de toute forme de croyance religieuse. Il lui a fallu court-circuiter toute prétention à la vérité propre aux différentes formations sociales et à leur manière d'organiser ou de conjurer le pouvoir. Pour donner le sens de l'intention première qui organise originairement toute société, le phénomène religion a dû être vidé de toute forme de contenu particulier, de signifié. Le sens fondamental et premier de cette coupure n'est donc pas celui de la croyance

religieuse et mythique qui est établie par la coupure entre l'ordre de l'invisible, l'autre divin, un monde sur lequel les hommes n'ont aucune prise, et celui du visible, de l'ici bas. Ce sens est mis entre parenthèses pour faire apparaître un sens autre, celui de la dette constitutive et de la division structurale. Cette forme générale de pensée dépasse toute forme particulière d'organisation de l'altérité symbolique. Le sens de la forme particulière que prend une séparation entre le visible et l'invisible est mis entre parenthèses au profit du sens universel de la dette constitutive. La forme hiérarchique particulière est donc court-circuitée pour faire ressortir l'objet réel de la religion première, soit le pouvoir.

En ce qui concerne le pouvoir, un éclairage lacanien s'impose pour comprendre l'intention première. Ce que l'on peut observer, c'est que la Décision a chez Gauchet une double fonction : elle élève le pouvoir au rang d'objet et instaure du même coup la relation d'objet, c'est-à-dire la relation avec ce qui se montre par son absence, son manque. L'intentionnalité signifiante, ce n'est pas le simple constat de la supériorité des forces mythiques, c'est le constat d'un refus de pouvoir-être originel par la conjuration du pouvoir au dehors de la société, c'est l'établissement même de l'intention première qui a fait émerger la question du pouvoir et de la relation qu'une société entretient avec ce dernier.

L'ordre invisible de l'origine, le règne du signifiant pur transcendantal, qu'est l'intentionnalité inconsciente est donc toujours co-présent à l'ordre du visible, qui est le rapport du social à lui-même. Il existe donc une séparation radicale entre l'« *au-delà et l'en-deçà de la capacité matérielle des hommes*⁶⁶ ». La réduction eidétique du phénomène religion amène donc la mise au jour d'une sphère transcendante et d'une sphère immanente. Au niveau de la transcendance, on retrouve la liberté de la forme sujet sans sujet. Elle est cause première de l'institution de la religion et, simultanément, elle instaure une structure signifiante au cœur de laquelle se joue la question du pouvoir. La sphère transcendante est source et ouverture du sens tandis que la structuration originaire est détermination de ce dernier.

⁶⁶ *Ibid.* p. 58.

Ainsi, au fondement même de l'anthroposociologie transcendantale nous sommes confrontés à un double manque, une double aporie : d'une part les humains se sont refusés et ce, de manière ontologique et d'autre part, nous n'avons pas accès à l'origine, à ce lieu inoccupable qu'est le lieu vide du pouvoir, lieu toujours symbolique. C'est au cœur de cette double aporie que le passage de l'histoire et du sens se fait. Il faut préciser ici que l'histoire n'a pas un sens chez Gauchet : elle a du sens et ce sens est à déchiffrer, à interpréter. C'est ce que la Division comme postulat historique permettra de faire. Il y a donc, suivant l'interprétation des apories, passage sensé entre soi et soi, entre la société et elle-même comme autre, et entre le monde social-humain et lui-même. L'historien qu'est Gauchet est donc placé devant un être-au-monde dont le sens excède toujours le cadre, un monde habité par le signifiant pur transcendantal. En refusant de déterminer l'origine, en en faisant une pure aporie, un point absolu de pouvoir et un point absolu d'origine, Gauchet est conséquent avec la logique de la division qui est en fait une logique du « pas tout ».

Si division ontologique il y a, Gauchet se refuse d'en déterminer la part essentielle sous aucune de ses formes : il ne cherche pas à déterminer la condition de possibilité du monde social-humain au sein d'un « métalangage ». L'Autre, le signifiant transcendantal, en plus de ne pas être le lieu du déploiement autonome du langage - ce sont les humains qui parlent et qui éprouvent le réel dans et par leurs pratiques – marque un mouvement de présence-absence et est insaisissable. Il est le signe du double mouvement de l'origine, et du manque constitutif des humains, un non-lieu originaire sans lequel l'être et l'identité de la société ne sont qu'obscurité : ils sont sans signification. C'est l'être même du monde social-humain qui émerge derrière cette structure intentionnelle, sa transcendance, ce qui l'a toujours dépassé, ce qui a été la condition de possibilité à la fois à l'advenir du social et à son devenir. La philosophie de l'histoire chez Gauchet ne peut être comprise sans comprendre le règne du Signifiant pur et transcendantal sur les signifiants particuliers et structurellement déterminés.

La mise au jour de la tonalité phénoménologique, c'est-à-dire le rôle et la fonction de l'intentionnalité inconsciente de la forme sujet sans sujet et de la structure signifiante qui en découle, aura donc permis de résoudre l'énigme de la relation entre la contingence des

possibles, leur ouverture dernière et leur détermination. La nécessité structurale et le retournement historique de la division sont en lien intime avec l'intentionnalité : ces deux éléments forment une sphère idéale, un plan qui est synchronique au déploiement diachronique de l'histoire. Cette structure de division est donc ouverte par la forme sujet sans sujet du collectif au sein même d'un monde qui la précèdera toujours. L'origine, c'est donc l'élévation au sens dans l'évidence du « il y a » un monde social-humain. Et ce monde est ouvert par les actes d'intention libres. En ces actes libres et instituant, c'est toute l'expérience historique qui s'ouvre, via le déplacement structurel. Mais c'est aussi ce qui nous en détache par son aspect inconscient. Une liberté dernière plane sur le projet théorique de Gauchet. Une idée d'auto-commencement, d'auto-mouvement et d'auto-constitution sans donation surnaturelle d'une extériorité métaphysique.

L'évidence universelle du « il y a pouvoir » s'étend donc à la multiplicité des expériences concrètes du divin. Mais plusieurs questions demeurent, notamment en ce qui a trait à l'interprétation de ce sens. L'origine chez Gauchet, c'est donc la manière dont la société s'atteint elle-même en se divisant. Mais ce sens universel et structural, malgré sa synchronie, semble appartenir à une expérience autre, à quelque chose qui se joue pour ainsi dire, « derrière le miroir ». Si ce sens concret a été totalement court-circuité par la double mise en parenthèse, par la double époque transcendante, c'est une évidence même d'affirmer que le sens de l'histoire se joue derrière les sujets qui sont sensés le produire. Si ce qui est signifié est un manque, reste à voir comment ce sens est interprété chez Gauchet. C'est ici que l'analyse de la racine phénoménologique de la pensée de Gauchet s'achève en se confrontant d'une part à la limite d'un impensable - l'origine et d'autre part à la mise à jour d'un sens historique reconstruit - reconstruction qui s'inscrit dans les frontières de son acte de naissance. C'est alors que nous découvrirons toute l'importance de l'aspect interprétatif (herméneutique) de la pensée historique de Gauchet. Les différentes modalités sous lesquelles le phénomène politique s'incarne sont toujours à être déchiffrées chez Gauchet. La tâche en est une de « *déchiffrement du sens*⁶⁷ ».

⁶⁷ Lefort, Claude : *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Éditions Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1978, p. 12.

« Selon nous, le symbole est une expression linguistique à double sens, qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles »

« Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel; le symbolique veut exprimer avant toute chose la non-immédiateté de notre appréhension à la réalité ».

« Vouloir dire autre chose que l'on dit, voilà la fonction symbolique ».

« (...) il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail c'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou non le sens second. C'est cette texture qui rend possible l'interprétation, quoi que seul le mouvement effectif de l'interprétation le rende manifeste ».

- Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud

Chapitre 4 – Herméneutique et histoire

L'analyse des fondements épistémologiques de la pensée historique de Gauchet a été menée sur le terrain de la phénoménologie jusqu'à la question fondamentale de l'origine, au sein de laquelle se rejoignent l'intention signifiante et la structure qui en découle. C'est ce que j'ai nommé sphère idéale ou que l'on pourrait désigner comme celle de l'inconscient. Toutefois le terme d'inconscient ne rend pas compte à lui seul de la structure. Quant à lui, le concept de sphère idéale renvoie à la fois à l'intentionnalité, à son caractère inconscient, à ses actes signifiants et à la structure qui en découle. Les trois premiers arguments démontraient l'hypothèse selon laquelle le sens de la philosophie de l'histoire propre à l'antroposociologie transcendantale est à saisir dans le creuset des apports phénoménologiques et structuralistes. Nous y avons rendu explicite la pertinence de la

question de l'origine comme tâche phénoménologique, l'apport méthodologique de la réduction phénoménologique et la structure signifiante propre à l'intentionnalité inconsciente. L'analyse génétique a aussi démontré que Clastres et Lefort ont posé les jalons qui auront orienté Gauchet vers sa philosophie de l'histoire, soit l'importance et la pertinence de la question du pouvoir et de l'intention dont il est l'objet au sein d'une société. De plus, ces penseurs auront influencé Gauchet par leur rejet du déterminisme historique : aucune causalité mécanique ne peut rendre nécessaire l'émergence du pouvoir. C'est ce rejet qui rend la recherche d'un point de départ radical à toute explication nécessaire. D'où la centralité de la question de l'origine. L'entrelacement des questions du pouvoir, de l'intention et de la division ontologique du social sont donc au cœur de l'origine de l'histoire politique de la religion.

Quant à la critique et à la reprise du projet structuraliste, on a vu que le *choix* de l'hétéronomie établit une structure signifiante – une Division qui prend la forme d'une séparation entre le signifiant (la source de la Loi) et le signifié (sa forme concrète au sein d'une société donnée). Un sens plus profond se joue donc au-delà du phénomène de la croyance religieuse, il s'agit du sens que prend la division, sens qui est indéniablement politique. Non pas une illusion qui aliènerait le sujet humain à la base, mais bien un sens plus fondamental, un sens à interpréter. Ce sens premier renvoie la vérité première au niveau de la sphère idéelle et invisible, celle de l'intentionnalité inconsciente et de ses actes signifiants. De plus, ce sens structural s'établit de manière symbolique par l'épreuve d'un manque, celui du pouvoir. Une forte ambivalence existe donc entre un pouvoir conjuré et interdit, un pouvoir que l'on veut à tout prix neutraliser en le rendant volontairement absent et la présence de ce dernier, point central de l'organisation de l'être-au-monde des sociétés primitives. Il est à la fois absent comme sphère radicalement séparée de la société primitive et présent comme contrôle indifférencié de la société sur elle-même. Ce chapitre aura pour objectif central de clarifier ce paradoxe et de déterminer le sens qu'il prend dans la pensée gauchetienne.

Ces analyses nous ont amené à affirmer la présence d'une sphère idéelle et le rapport intime qu'elle entretient avec l'élément du sens dans lequel ses actes prennent forme. Ce

socle transcendantal est bicéphale. Il concerne aussi bien la réalité anthropologique que la réalité sociologique, l'extériorité de la conscience du sujet humain à lui-même et de la société à elle-même. Comme il a été discuté plus haut, l'intentionnalité donne à l'humain une présence et une ouverture au sens, au monde et aux choses de ce monde. L'intentionnalité est visée signifiante et établissement d'un sens, elle est le déploiement de cette « *énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir*¹ » qui pousse l'humain à être. Mais simultanément, cette liberté restreint les possibles : s'ils sont toujours ouverts, les choix, eux sont toujours restreints et structurellement déterminés. Cette liberté ne peut être pensée, dans son incarnation au sein même du domaine empirique des signifiants particuliers, qu'en fonction de la dimension constitutive qu'est ce « *rapport de négativité de l'homme social à lui-même (...)* une manière d'institutionnaliser l'homme contre lui-même² » qui se joue au sein de l'origine et dans le *choix* du refus de soi hétéronome. Se refusant, l'humain recouvre une part de lui-même, une part de son pouvoir, et devient pour ainsi dire sa propre altérité constitutive. Aucune extériorité métaphysique ni aucune donation naturelle ne rendent l'humain présent et ouvert à lui-même et au monde.

Ce que nous avons mis au jour, c'est que l'intention signifiante et la structure qui en découle établissent les contours du sens que prend cette histoire, véritable être-au-monde propre au sujet humain. Maintenant, il reste à tracer les contours de cet être-au-monde, c'est-à-dire la manière dont le socle des possibles qu'est la sphère idéale s'articule avec l'empirique et le particulier. Ce que ce chapitre veut mettre en lumière, c'est la manière dont cette sphère idéale s'incarne dans le monde et lui donne un sens. On verra que seule une solution herméneutique peut solutionner le problème que pose le fait de fonder l'une dans l'autre une nécessité forte et une indétermination dernière de l'histoire. Le passage au politique pose parallèlement le problème de la position de soi du sujet humanité. Nous avons vu que le problème de l'origine est double : il pose le sujet humain en tant qu'acte (l'intention) et en tant qu'être. Il s'agit en fait d'une vérité qui se pose d'elle même. Comme on ne peut vérifier la vérité de l'origine comme un fait ou en conclure à une vérité dernière sur la nature du sujet de l'histoire, cette vérité ne peut se poser que comme réflexion : cet

¹ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985. P. XX.

² *Ibid.*, p. 10.

automouvement doublé d'une auto-position de soi est une position de réflexion. Il relève du problème fondamental de la réflexivité du sujet humain. Ce n'est qu'en ayant recours à une herméneutique, qui vise l'appréhension du sens en fusionnant d'une part la nécessité et le déterminisme d'une structure signifiante et d'autre part une contingence des signes qui est toujours ouverte à la création de nouveau, que Gauchet, pourra sortir de l'impasse posée par la fusion entre la phénoménologie et le structuralisme³. Pour arriver à démontrer cet argument, il faudra dégager de sa pensée les implications significatives du double visage du signifiant au sein de la division structurale : séparation entre l'histoire empirique et le signifiant transcendantal et séparation entre une société donnée et le signifiant du pouvoir.

Les arguments qui serviront à démontrer l'hypothèse selon laquelle la conception de l'histoire chez Gauchet comporte une tonalité herméneutique permettront de déterminer que l'histoire n'a pas *un sens*, mais plutôt *qu'il y a du sens* dans l'histoire. L'histoire posséderait chez Gauchet du sens et celui-ci l'excéderait de partout : il serait à saisir dans le mouvement de l'interprétation. Chez Gauchet, l'histoire relèverait donc de la rencontre entre une rigoureuse connaissance des faits et l'appréhension de leur sens. Phénoménologie, structuralisme et herméneutique ne seraient donc pas, au sein de l'anthroposociologie transcendantale, incompatibles. Cette appréhension du sens relèverait d'une forme d'herméneutique qui permet la mise au jour d'un fond qui serait propre aux différents développements structuraux du rapport espace social/pouvoir. Le donné individuel, le particulier reposeraient sur un sens qui n'est pas réductible au donné phénoménologique de l'intention et de la conscience, individuelle ou collective. Le type d'histoire qui se joue au sein de l'anthroposociologie transcendantale consiste donc à procéder d'un côté à une reconstruction de « *l'histoire dans les frontières de son acte de naissance*⁴ » et de l'autre à l'appréhension de son sens libéré de toute saisie *apriorique* du devenir. « *Le processus historique ne comporte pas de but vers lequel il se dirige de lui-même et qui se révélerait du*

³ Triple impasse donc : l'impasse entre la nécessité de l'acte sociologique et la liberté transcendantale du sujet humain, entre l'autonomie première propre à la notion de choix et son caractère ontologiquement hétéronome et entre le déterminisme structural et l'indéterminité historique dernière.

⁴ Gauchet, Marcel et Swain, Gladis: *La Pratique de l'esprit humain*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 519 pp., 1980 et 2007 pour la préface, p. 9.

*dedans de lui-même*⁵ ». L'herméneutique est en fait l'appréhension du sens qui se joue dans l'histoire.

L'importance donnée à l'imprévisibilité de l'histoire et au mouvement du monde et au plan du devenir, empêche toute forme de déterminisme historique de type téléologique. Toutefois, son parcours ne se réduirait pas au modèle a-subjectif heideggeriano-foucauldien au sein duquel les différentes guises de l'Être se succèdent de manière hasardeuse⁶. C'est plutôt celle du déploiement et de la succession non hasardeuse des différentes modalités politiques que sont l'hétéronomie et l'autonomie. L'histoire sera celle de leur retournement structural. Le déploiement de l'histoire serait conjointement empreint du règne d'une insaisissable liberté et d'une transcendance de structure qui la restreint. La sphère idéale propre à l'origine, celle de l'intentionnalité inconsciente et de la structure signifiante du sujet collectif humain, incarnerait une liberté exercée à l'intérieur de possibles structurellement déterminés.

Pour en arriver à mieux cerner l'aspect herméneutique (fortement heideggerien) de la pensée historique de Gauchet, nous démontrerons dans un premier lieu l'importance de l'interprétation. Ainsi, nous verrons qu'un sens autre se jouerait toujours derrière la croyance religieuse. Ce sens structural est *éternellement* politique. Il nous renverrait à la matrice fondamentale qui sous-tend les choix du sujet humain, soit la temporalité et l'altérité⁷. Nous verrons que ces dimensions s'articulent autour d'un complexe pouvoir-savoir qui se joue au sein de toutes les sociétés, complexe qui a pour but d'articuler l'imaginaire et le symbolique, ou, si l'on préfère, les mondes du visible et de l'invisible. C'est alors que nous pourrions attaquer la tâche de démontrer que l'histoire comporte deux dimensions et que pour être comprise, elles doivent être articulées. C'est dans cette articulation que pourra apparaître une philosophie de l'histoire. Ces deux aspects concernent d'une part la connaissance des faits (c'est l'aspect phénoménologique qui concerne le monde visible et la connaissance que l'on

⁵ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 2003, p. 75.

⁶ Gauchet, Marcel : « *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* », Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 18 et Gauchet, Marcel : « *La Condition historique* », Gallimard, Ed. Stock, 2003, p. 235.

⁷ Gauchet, Marcel : « *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* », Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. XII pour la temporalité et Gauchet, Marcel : « *La Dette du sens et les racines de l'État* », dans *La Condition Politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, pp 45-89, 2005 pour la dimension de l'altérité.

peut en avoir) et l'interprétation de leur sens (c'est la dimension herméneutique qui concerne l'articulation entre le monde visible, l'histoire effective et la sphère idéelle, synchrone au monde visible). Si aucune causalité ne semble pouvoir déterminer la sphère idéelle de l'intentionnalité et de la structure signifiante, il n'en est pas de même pour le monde empirique qui se trouve à être structurellement déterminée. Si indéterminité et déterminisme se côtoient toujours chez Gauchet, c'est dans l'élément du sens. « *Il n'y a ni nécessité pure, ni hasard absolu*⁸ ».

C'est ainsi que nous analyserons, dans un deuxième temps, la manière dont s'articulent au sein de la sphère idéelle, le domaine indéterminé de l'intentionnalité et le déterminisme structural. L'articulation de ces domaines en appellerait à une certaine forme de réflexivité qui est limitée : elle suivrait une logique qui empêche toute saisie synthèse absolue et complète. Cette logique de division sera scrupuleusement respectée chez Gauchet. On verra que cette logique est en fait la logique même imposée par une sphère idéelle qui détermine la philosophie de l'histoire gauchetienne. L'histoire obéit donc chez Gauchet à un principe : il s'agit du principe de division. C'est seulement en fonction de ce principe que les bases épistémologiques de la relation entre sens et histoire pourront être comprises et c'est à l'égard de ce principe et de l'espace interprétatif qu'il ouvre que la cohabitation de couples continuité/discontinuité, contingence et ouverture des possibles/nécessité pourra être explicitée.

4.1 – Sens politique de la religion

L'institution de la religion comme refus du pouvoir, c'est-à-dire comme une dette de sens « décidée », donne au religieux à la fois son sens et sa fonction structurale et politique. La religion instituée agit comme dispositif sacré au sein de la structure sociale, c'est-à-dire qu'elle articule le monde de l'ici-bas à son autre, à son extériorité constitutive. Ainsi, en tant que dispositif sacré, la fonction de la religion est éminemment politique. C'est ce dispositif qui articulerait la vérité qui sert de fondement au pouvoir et l'ordre social qu'il érige. Au sein

⁸ Gaucher, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 2003, p. 123.

des sociétés hétéronomes que sont les sociétés primitives, ce serait le rôle du dispositif sacré de mettre en relation le « ici et maintenant », l'ordre du visible avec le passé fondateur et ce qui lui donne du sens, l'invisible. En rejetant toute forme de division au sein de l'ordre social, au profit d'une division entre le ici et maintenant et ce qui a été, la société primitive rejette le pouvoir au dehors de l'espace social.

Ce n'est qu'en établissant cette structure originaire de la religion, que les sociétés primitives procèdent à l'« *instauration politique d'une extériorité de la société à elle-même*⁹ ». Si le monde des sociétés primitives est si profondément divisé de ce qui fait être leur organisation, c'est pour neutraliser toute forme de division à l'intérieur même de la société. En d'autres mots, l'extériorité symbolique du fondement social se fait contre toute séparation politique de l'autorité. Ce qui fait être le social, c'est donc sa division d'avec lui-même : le refus du pouvoir comme autorité, c'est aussi le refus de son propre pouvoir sur elle-même. Séparée symboliquement de ce qui la fait être, la société apparaît comme espace imaginaire et identitaire¹⁰.

C'est ce que Gauchet nomme la « *structuration politique originaire* »¹¹ de la société. Tout porte à croire que c'est précisément là, dans la structure de division, que résiderait le principe autour duquel l'histoire se jouerait : le principe de division comme principe de cohérence de l'histoire. Mais la question demeure à savoir de quelle manière cette structure de division articule l'histoire empirique et la sphère idéale ? Ce n'est qu'en fonction de ce principe de division, qui est position d'un acte à l'origine - le *choix*, la Décision répondant à une interrogation sur l'être même du social – qu'une présence est permise au pouvoir : il est à la fois en et hors de la société, agissant au-delà de sa portée et neutralisé en son sein. Car si aucune division n'est permise au sein de la société primitive, division qui signifierait qu'un groupe particulier s'arroge le pouvoir, les sociétés primitives ne sont pas moins divisées de ce à quoi elles sont soumises : l'extériorité symbolique du passé fondateur. Le pouvoir est exclu

⁹ Gauchet, Marcel : « *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* », Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 63.

¹⁰ Voir section 2.1.

¹¹ *Ibid.* p. 65.

par sa neutralisation au sein du groupe, mais il est simultanément présent par la soumission du groupe entier à cette altérité.

Le sens politique que prend la religion dans la pensée de Gauchet se joue donc sur un registre structural. Ce qui importe n'est pas le sens de la croyance particulière ou mythique propre à un monde primitif déterminé, mais bien le sens ontologique de la structuration originaire du social. Pour le rendre en termes heideggeriens, on pourrait dire que le sens ontologique de l'ordre structurel, son être-à-portée-de-la-main (comme *Dasein*), est masqué par le sens ontique, soit son incarnation comme être-sous-la-main (comme sujet/objet), le sens particulier de la soumission d'une société à son dehors originel et nourricier. La religion première, le refus hétéronomique de tout pouvoir sur soi et en soi, c'est donc le politique originaire, la soumission première à la Loi.

Ainsi, la pleine identité d'une société avec elle-même, qui la rendrait ontologiquement une, est une impossibilité. Une société ne peut être que si elle est divisée de ce qui sous-tend son ordre, elle ne peut être que si une séparation rigoureuse existe entre la source de vérité qui fonde le pouvoir et lui donne sa facticité dans la Loi. Ce n'est qu'en regard à une division de ce qui le fait être qu'il y a eu émergence d'un monde social-humain. Mais paradoxalement, l'intentionnalité inconsciente de laquelle découle cette division est signe d'une prise sur soi, d'un rapport de puissance de soi à soi : les humains produisent, à leur insu, le monde de sens dans lequel s'insère leur monde social. C'est en attribuant une fonction politique à ce refus, à cette intention politique première qui crée la religion et effectue le passage des sociétés au politique, que Gauchet pourra expliquer le passage des sociétés d'avant l'État à l'avènement de l'État. L'intention première pose l'hétéronomie. L'histoire consistera donc à être un retournement de cette division originelle, de ce refus initial d'une sphère séparée du pouvoir au sein du social à la volonté d'ancrer cette scission en son cœur. L'État ne fera donc qu'exploiter ce qui a toujours été : la division originaire du social.

C'est la structure de division qui permettrait de faire le lien entre le politique du présent et celui du passé originaire. Cette structure, qui est intentionnelle et signifiante, aurait

rendu possible l'émergence du politique et la soumission première du social à la Loi. La division se déplacera, elle passera d'un point d'articulation entre la société et son extranéité symbolique à une division d'avec elle-même par l'émergence de l'État comme pouvoir séparé de la société. « *L'État n'est que le nouveau visage d'une séparation qui traversait déjà la société et à laquelle on ne voit pas quel autre statut donner que celui de condition de possibilité du fait social même*¹² ». Les différentes religions et formes politiques sont donc, à la limite, toutes des variantes eidétiques de cette division originaire. C'est sous ce point de vue qu'une universalité peut être pensée :

« (...) on reste de bout en bout à l'intérieur de la même histoire (...) sur la base de ce commun socle d'expérience des orientations divergentes sont néanmoins possibles (...). En sus de sa constance, une dimension comme le pouvoir représente (...) l'une des conditions par lesquelles une société devient possible. Ces dimensions rendent possible quelque chose comme un sujet humain (...). Ces dispositions sont transcendantes parce qu'en dehors d'elles, il n'y a pas d'espace collectif concevable (...) elles tournent autour de cette extériorité interne (...) extériorité à soi de la conscience (...) extériorité du pouvoir par lequel une collectivité s'assure d'une prise globale sur elle-même (...)»¹³ »

L'altérité qu'incarnera l'État aura donc été toujours déjà-là au sein du dispositif sacré. Elle constitue l'une des deux dimensions fondamentales et ontologiques en fonction desquelles on peut définir un noyau dur anthropologique et transcendantal. Altérité et temporalité forment les « *dimensions véritablement constituantes (...). Si l'on voulait remonter au plus fondamental de la matrice des choix sous-jacente à l'option religieuse – et nous ne pouvons ici qu'indiquer la direction – probablement est-ce dans l'équivoque constitutive de l'expérience du temps qu'il faudrait le chercher (...)* »¹⁴. Avec la conscience et le langage, elles sont constitutives d'un sujet humain¹⁵. Ces quatre dimensions, l'altérité, la temporalité, la conscience et le langage constituent l'essentiel du sujet humain. Nous aborderons ici les dimensions de l'altérité et de la temporalité, qui sont chez Gauchet les plus explicites.

¹² *Ibid.* p. 46.

¹³ Gauchet, Marcel : « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, pp. 184-185.

¹⁴ Gauchet, Marcel : « *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion* », Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985. P. XII.

¹⁵ *Ibid.* p. 184.

La pensée de l'altérité

Le concept d'altérité prend une telle importance dans l'histoire tracée par Gauchet qu'elle peut pratiquement à lui seule expliquer les renversements historiques décrits dans le *Désenchantement du monde*. Qu'on retrouve cette notion sous des formes conceptuelles aussi diverses « *qu'extranéité* » et « *extériorité symbolique* », « *transcendance dans l'immanence* » ou « *absolu terrestre* »¹⁶, il s'agit toujours d'une dimension constitutive centrale qui détermine fortement la dynamique et le devenir du processus historique. Sauf que voilà, sa place est bien déterminée et encadrée par la restriction structurale des possibles. L'histoire n'est pas celle du règne d'un hasard absolu. Ainsi, le principe d'extériorité, si caractéristique du concept de pouvoir chez Gauchet, découle de la disposition structurale première, celle de la division originaire du social. L'histoire sera le déplacement de cette division et de l'altérité qu'elle constitue¹⁷. Le concept d'altérité détermine deux niveaux d'analyse chez Gauchet. D'une part un niveau sociologique, qui concerne principalement l'extériorité du pouvoir, et le niveau anthropologique qui concerne l'extériorité de la conscience à soi. L'analyse se concentrera sur le niveau sociologique.

Au niveau social, le rôle de l'extériorité symbolique consisterait à rendre présent ce qui manque, ce qui constitutivement n'est pas là : le pouvoir. La fonction politique de la religion est donc d'articuler ce manque via le dispositif symbolique. Les dispositifs symboliques et sacraux vont toujours de pair au sein du monde social-humain. Ils donnent à la religion sa fonction politique et à l'espace social sa dimension imaginaire et identitaire. La sphère du symbolique, cette altérité qui ne peut être, mais qui est signifiée par les symboles, fonde le religieux tout en étant articulé par ce dernier. Un impératif d'altérité agit donc sur la possibilité qu'a une société de se donner une vérité à elle-même. C'est cet écart même entre l'extériorité symbolique et la dimension imaginaire du social qui est la condition de possibilité de l'émergence de la Loi. Entre les sociétés hétéronomes et les sociétés autonomes, nous sommes placés devant deux modalités différentes d'articulation entre le

¹⁶ Ce sont toutes là les formes que prennent les altérités constituantes dans le dialogue entre Gauchet et Ferry dans Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la religion*, Coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, Ed. Grasset et Frasquelle, 2004.

¹⁷ C'est la thèse défendue par O. Mongin dans Mongin, Olivier : « Quand la religion s'éclipse » dans *Esprit*, No 10, pp. 34-49, Paris, 1985.

dehors constitutif et le dedans effectif, mais ces modalités constituent « *les mêmes articulations primordiales qui font qu'il y a société*¹⁸ », c'est-à-dire l'articulation de cette division ontologique du social.

Cette division originale ne peut être conçue sans être mise en relation avec une forme de pensée, avec un *pensable* propre aux moments historiques particuliers, aux différents « ici et maintenant ». Au sein des sociétés de l'hétéronomie pure, les sociétés primitives, ce pensable est ce que Gauchet a appelé la « *pensée de l'altérité*¹⁹ ». Elle aurait trois caractéristiques principales soit de remettre la raison de tout ce qui est du côté de l'altérité symbolique, d'exercer une fonction éminemment politique et de supporter ce qui organise en dernière analyse le social. Source de loi et d'ordre, le refus de la soumission à un pouvoir au sein du social signifie la soumission à l'extériorité symbolique, aux forces de l'autre monde. Cette soumission, pour avoir du sens, est savoir sur le monde, sens qui organise les actes des membres du groupe. La question du rapport entre la forme de savoir, le pensable, et le pouvoir, même conjuré, est donc centrale à la thèse de la division ontologique du social. Une relation profonde existe donc entre une forme de pensée et l'organisation du fondement de la forme politique où elle peut émerger. Ce qui est pensable et la forme de pouvoir qu'il supporte cohabitent très étroitement dans la notion de division originale du social. Le point de vue de l'origine est point de vue de pouvoir et de savoir.

*« C'est au travers de sa disjonction qu'un espace social s'instaure, et spécialement de sa disjonction d'avec un dehors réputé siège exclusif de sa vérité et de son droit. C'est (...) par rapport à un point de vue de pouvoir absolu sur elle qu'une société se définit (...) ce dehors (...) est **point absolu d'origine** : c'est depuis ce dehors que la société a pu être créée telle qu'elle est. Il est **point absolu de savoir** : depuis ce dehors radical, il est possible, de par la distance même instaurée avec l'objet société, de le saisir entièrement et de le déchiffrer dans le plus petit détail. Il est **point absolu d'égalité** : la distance garantit d'y formuler une prescription qui vaille simultanément pour tous de la même façon, sans rien devoir à personne d'entre les individus particuliers ni pouvoir être influencé par eux. Le lieu du dehors (...) est siège d'une puissance absolue²⁰ ».*

¹⁸ Gauchet, Marcel : « La dette du sens et les racines de l'État », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, 2005, p. 49.

¹⁹ *Ibid.* p. 63.

²⁰ *Ibid.* p. 71. Je souligne.

Si ce refus hétéronomique paraît être un acte d'impouvoir, il n'en demeure pas moins qu'il est acte de puissance du sujet humain, une prise inconsciente sur soi et sur le réel, un acte qui donne à la fois au social sa vérité, son identité et son ordre par la différence qu'il instaure entre la société et elle-même. Dans cette pensée de l'altérité propre aux sociétés primitives, la volonté, l'acte intentionnel est à la fois *acte de pouvoir* au sens où il produit une réalité sur laquelle le pouvoir s'appliquera (la société elle-même), mais il est aussi *acte de savoir* au sens où il donne une forme au pensable propre à ces sociétés. Il produit à la fois de la vérité, du sens et de l'ordre. Le dispositif sacré a donc pour fonction d'articuler et de rendre présent au sein du monde visible ce qui manque au social de manière originale : le pouvoir.

La pensée de l'altérité : le rapport pouvoir-savoir

Maintenant que le sens politique de la religion a été clarifié par son rôle d'articulateur entre ce qui relève du domaine du visible et de l'invisible, il reste à en dégager comment la pensée de l'altérité s'incarne au sein d'un pensable. Dans cette pensée, Loi et Savoir viennent de l'autre, d'un dehors de la société. Le social ne peut être que s'il est disjoint de ce qui fonde à la fois sa vérité et son droit, la règle qui est immanente. C'est là le point de vue d'un « *pouvoir-autre*²¹ », ou plus précisément et plus paradoxalement, d'un pouvoir absolu. « *C'est (...) par rapport à un point de vue de pouvoir absolu sur elle qu'une société se définit. Car tel est bien ce dehors dont elle se sépare pour s'y lire*²² ».

Un tel point de vue, nous dit Gauchet, sert à deux choses : produire une dimension symbolique et une identité pour le collectif. La nécessité originaire en est une d'intelligibilité et de reconnaissance. Ainsi, le rapport de la société à elle-même est un rapport de nature à produire du sens, et non un rapport de connaissance de soi comme l'est par exemple l'*ego cogito* transcendantal. « *Une société n'a nul besoin de se savoir comme société pour exister*²³ ». La nature du politique, c'est donc d'être symbolique, de produire du sens. Attention, ici, une distinction subtile est à apporter : « nul besoin de se savoir » ne veut pas dire nul besoin de savoir tout court. Car la société, en obéissant à un « *impératif*

²¹ *Ibid.* p. 74.

²² *Ibid.* p. 71.

²³ *Ibid.* p. 74.

*d'autoproduction du social*²⁴ », qui a pour but de joindre pensée et être, est traversée par un « *obscur savoir d'être-en-société*²⁵ ». Et ce « *lien de savoir*²⁶ » a comme forme originale la reconnaissance de la dette. Cette dépendance envers l'autre qui émane de ce manque à être permet de « *déchiffrer quelque chose qui est pour elle, mais qui n'est pas d'elle (...) elle se pense en pensant qu'un autre la pense*²⁷ », elle est suspendue à cette altérité dont elle est séparée.

La division ontologique du social permet à ce dernier de se donner à lui-même, d'être et d'avoir du sens. Et cette division d'ordre ontologique est justement la condition de possibilité de toute forme de sens.

« La société se constitue en se signifiant à elle-même comme société, en se conférant forme significative de société. Signification et forme (...) n'ont pas besoin d'être conscientes et claires pour être efficaces. Une société n'a nul besoin de se savoir comme société pour exister. Reste que le social se produit dans l'élément du sens, au travers de repères symboliques qui non seulement indiquent aux hommes qu'ils appartiennent à une société, mais qui définissent très précisément les modalités intelligibles de leur rapport à la société. Le lien social est quelque part tissé d'un très obscur savoir d'être-en-société de la part des individus et de ce que cela veut dire. Et la forme originale de ce savoir, c'est la reconnaissance d'une dette²⁸ »

C'est cette reconnaissance ontologique qui constitue ce que Gauchet appelle « *l'impératif radical d'être en société*²⁹ ». Il n'y a donc pas de politique sans division de la société. Le principe d'être qu'est la division doit s'entendre ici comme voilement de son pouvoir-être. Cette division est ce qui détermine toute forme de pensable pour Gauchet. Pouvoir et savoir sont donc intimement imbriqués l'un dans l'autre.

Ainsi, la fonction de la religion est politique au sens où elle est pouvoir instituant. Le pouvoir est donc ce qui rend possible l'institution d'un être-ensemble. Mais la religion est aussi politique au sens où elle institue une option, un possible contre un autre, toujours structurellement déterminé. Le pouvoir implique donc un acte de connaissance, un acte

²⁴ *Ibid.* p. 73.

²⁵ *Ibid.* p. 73.

²⁶ *Ibid.* p. 73.

²⁷ *Ibid.* p. 73.

²⁸ *Ibid.* p. 74.

²⁹ *Ibid.* p. 74

d'autoproduction de soi, et ce pouvoir-être se traduit en un acte de savoir. Ce n'est qu'en fonction de ce qui établit une distance entre la société et elle-même qu'une saisie de ce qu'est la société par elle-même est possible. C'est un peu l'entente première d'elles-mêmes des sociétés. Pouvoir, savoir, extériorité symbolique et sens forment un quadrillage serré qui rend toute forme sociale impensable sans une séparation d'avec elle-même. Pour que le pouvoir puisse assurer la fonction référentielle qui permet aux sociétés humaines d'exister, la Loi et le Savoir doivent avoir comme support une forme d'altérité. Il reste donc à analyser la manière dont cette altérité propre à l'origine, l'intentionnalité inconsciente, s'articule historiquement à la structure qui régit le domaine du monde social-humain.

Temporalité

Il n'y a pas que les dispositions d'altérité qui soient transcendantes (extériorité du pouvoir au niveau sociologique, extériorité à soi de la conscience au niveau anthropologique). Malgré le fait que ces dernières soient centrales à ses analyses, la temporalité est tout aussi fondamentale pour comprendre les options fondamentales du sujet humain dans l'histoire. Rappelons que ces dispositions sont fondamentales parce que sans elles, aucun espace collectif n'est concevable. Si le principe d'altérité donne au social une identité propre, une consistance qui le rend Un, la temporalité constituerait de son côté la matrice sous-jacente aux *choix*, aux Décisions instituant. Mais il nous faudra ici quitter le domaine de la phénoménologie et du structuralisme pour analyser l'influence de la pensée heideggerienne.

Ce serait là, au sein même de la conception gauchetienne de la temporalité, que l'influence heideggerienne se ferait le plus sentir chez Gauchet. Il aura été pour lui le génie philosophique du XXe siècle³⁰ qui aura tenté un retour à une pensée a-subjective, une pensée antérieure à la scission sujet-objet de même qu'une critique sévère de la raison historique. C'est cette influence qui sera analysée au cours des prochaines pages. On verra que l'influence majeure de la pensée heideggerienne sur l'anthroposociologie transcendante est à comprendre en termes de continuité et de rupture. Nous démontrerons que Gauchet

³⁰ Gaucher, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 2003. p. 289.

reprendra une part de la conception heideggerienne de la transcendance du *Dasein* - sa temporalité ek-statique – mais en fera la matrice sous jacente aux *choix* constitutifs qui se jouent dans l'histoire. Le concept de *Dasein* sera délaissé en faveur de la forme « sujet sans sujet », le *sujet-humain*. Gauchet refusera de retourner à une pensée d'avant la scission sujet-objet, mais il gardera le caractère ek-statique du *Dasein*, qui servira en quelque sorte de socle aux possibles devant lesquels se joue l'intentionnalité. Mais avant d'en arriver là, nous présenterons certains jalons de la pensée de l'Être et surtout, son rapport à la phénoménologie.

L'approche herméneutique³¹ développée par Martin Heidegger représenterait une autre réaction face à la phénoménologie de Husserl, une position qui, parallèlement à la position phénoménologique, continuerait à lier sens et intention, tout en prenant une distance certaine avec la position phénoménologique husserlienne. Nous analyserons ici deux éléments fondamentaux de la pensée heideggerienne soit son rapport à la phénoménologie et sa conception immanentiste et existentielle de la transcendance du *Dasein*³².

Si la pensée heideggerienne semble présenter une rupture complète avec la phénoménologie husserlienne, ne serait-ce que par les thèmes qu'elle aborde, il s'est avéré que cette dernière aura été, pour Heidegger, la condition de possibilité de l'élaboration d'une approche phénoménologique plus herméneutique. C'est elle qui aurait donné le « *droit à la question*³³ » de l'être. En opérant une *destruktion* phénoménologique de l'ensemble de la métaphysique occidentale, Heidegger poserait un problème nouveau qui aurait été oublié jusqu'alors : celui de l'être. Cette approche viserait à prendre une distance certaine avec le point de départ et d'arrivée de la phénoménologie husserlienne, la subjectivité, en ayant pour matériau de base non pas la recherche d'un fond transcendantal à toute forme de savoir, c'est-

³¹ Voir à ce sujet les analyses de Dreyfus. Hubert L., Rabinow, Paul : *Michel Foucault – Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Second Edition, 1983, p. XIX et tout au cours de l'ouvrage. Voir aussi Taylor, Charles : *Human Agency and language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 292 pp., 1985, l'introduction, pp. 1 à 12.

³² À propos de cette section sur Heidegger, je suis grandement redevable aux cours données par M. Mario Dufour (PHI 4313 – critique de la rationalité) et M. Daniel Cayer (PHI 4018 – Heidegger). Ces influences se mêlent ici à ma propre lecture.

³³ Heidegger, Martin : « *Lettre à Richardson* » dans *Questions III et IV*, Editions Gallimard, Paris, 1976, p. 343.

à-dire le sujet de connaissance comme source du sens, mais bien en effectuant une interprétation de l'homme dans sa quotidienneté, dans l'expérience même d'un être-là « facticiel », affairé dans ses pratiques et dans l'oubli de l'être.

Ce faisant, toute problématique anthropologique serait écartée pour faire place à une analytique existentielle du *Dasein*. Le problème de l'acte intentionnel husserlien résiderait dans le fait qu'il ne parviendrait qu'à rendre manifeste les datas sensibles des objets, mais pas la chose en tant que telle. Selon les thèses husserliennes, le monde serait donné par la réduction phénoménologique, le monde irait de soi. Les objets seraient ainsi constitués par le sujet transcendantal, un moi mondain, un sujet surplombant les objets, ce que rejette catégoriquement Heidegger. Il voudrait partir non pas de la donation de l'intuition catégoriale (les actes d'idéation et de synthèse des objets) propre à l'intentionnalité husserlienne mais bien de l'universel des universels : la question de l'être de l'étant. Il rechercherait « *la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations.*³⁴ » Avec Heidegger, l'essence de l'humain n'est plus pensée à partir de l'intériorité d'une conscience qui permettrait toute forme de savoir, mais bien à partir de « *la vérité de l'être en tant que tel*³⁵ ». L'essence et l'existence du *Dasein* coïncident parfaitement chez Heidegger

Dans cette herméneutique de la facticité, l'humain ne serait plus compris comme sujet de connaissance, mais bien comme *Dasein* c'est-à-dire « *l'étant que nous sommes et qui est destiné par l'être à séjourner dans l'éclaircie de l'être. Le Dasein se définit comme l'existant, celui qui « ex-siste », qui séjourne en dehors (« ex ») de l'étant, s'ouvrant ainsi à l'être*³⁶ ». Il s'agit donc de retracer la manière dont le *Dasein* s'interprète lui-même dans son activité quotidienne, sa quotidienneté, ce qui constituera le fond, la compréhension primordiale de ses pratiques et de son être même. C'est ce que plusieurs commentateurs ont appelé l'herméneutique de la facticité. Pour y arriver, Heidegger effectuera une réduction phénoménologique de manière plus herméneutique que transcendantale, c'est ce que Heidegger appellera la *destruktion* phénoménologique. Le regard phénoménologique sera

³⁴ *Ibid.* p. 347.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Grondin, Jean : *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Coll. Épiméthée, PUF, 1987, p. 18.

tourné de la préhension de l'étant à la compréhension de l'être de cet étant. De cette manière, l'être passe de concept philosophique insoluble à un donné phénoménologique. Cette phénoménologie est donc essentiellement herméneutique au sens « *du travail d'explicitation (...) au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique (et au sens) d'une analytique de l'existentialité, de l'existence*³⁷ ». Un bon aperçu de la tâche herméneutique est donné au ¶ 66 d'*Être et temps* (à la toute fin du paragraphe).

« L'élaboration de la temporalité du Dasein comme quotidienneté, historialité et intratemporalité ouvre seule un aperçu sans concession sur les enchevêtrements d'une ontologie originaire du Dasein. En tant qu'être-au-monde, le Dasein existe facticement avec et auprès de l'étant rencontré à l'intérieur du monde. Par suite, l'être du Dasein n'obtient sa transparence ontologique totale que dans l'horizon de l'être – pourvu que celui-ci soit clarifié – de l'Étant qui n'est pas à sa mesure (...) L'analyse temporal-existential du Dasein, enfin requiert de son côté une répétition renouvelée dans le cadre de la discussion fondamentale du concept d'être »³⁸.

La *destruktion* phénoménologique démontrerait que la compréhension qu'a le *Dasein* de ses activités est partielle et distordue par l'oubli de la question de l'être. Cet oubli constitue l'essentiel des préjugés qui masquent au *Dasein* sa propre compréhension. Cet oubli est une des guises de l'être qui rend possible sa (re) découverte. L'être ici n'est pas compris comme une région ultime de l'étant, comme essence pouvant être mise à jour par un sujet transcendantal, mais bien comme une universalité qui transcende toutes les universalités, une présence (*ousia*) et une ouverture, un dévoilement hors du retrait (*alethèia*). « *Présence (être) appartient à la clairière (temps) du se retirer. Clairière [du se retirer] (temps) apporte avec elle la présence (être)*³⁹ ». Suivant cette *destruktion*, il s'agira pour Heidegger d'évaluer le caractère motivateur de ce retrait de l'être, et son rapport au temps, pour en saisir le sens. La question du sens de l'être ne peut être posée que si, au départ, la question de l'être de l'étant a été posée. Parallèlement, la question de l'être de l'étant n'est possible que si on pose la question de son sens. C'est ce retrait qui donne à l'être sa présence, ce qui implique qu'un sens profond inaccessible au *Dasein* est toujours déjà-là et est toujours à découvrir.

³⁷ Heidegger, Martin : *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, paragraphe 7, fin de la partie C.

³⁸ *Ibid.*, ¶ 66.

³⁹ Heidegger, Martin : « Lettre à Richardson » dans *Questions III et IV*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 348.

De son côté, l'analytique existentielle a pour but de faire apparaître non seulement la structure de l'être, mais aussi la transcendance *authentique* du *Dasein*, son caractère ekstatique. On peut dire que, chez Heidegger, c'est dans son rapport au temps que le *Dasein* acquiert une transcendance authentique. Cette transcendance, cette *ek-stase*, est donc d'abord et avant tout temporelle : le *Dasein* est toujours temporellement doublement ouvert. Il est à la fois ouvert au passé car en provenance d'un passé et en ce sens, il est historial, mais il est aussi toujours ouvert sur le futur, car toujours dans un pro-jet. L'être-là du *Dasein* est à comprendre comme un *être-à* : il n'est pas simplement là, statique, il s'affaire dans le monde, présent et ouvert à ce dernier. Il fait jouer sa facticité, sa présence et son ouverture, auprès des choses du monde et dans ce monde. Le *Dasein* est ek-sistence, c'est à dire toujours hors de lui, dans le monde avec les étants. Sa transcendance est donc issue d'un plan fortement immanentiste qu'aucune extériorité métaphysique ne saurait déterminer.

L'essence réside donc comme possible dans ce monde de l'immanence radicale. Cette analyse existentielle de l'être-dans-le-monde du *Dasein* démontre ce que Heidegger appelle aussi la clairière de l'être : là où la question du sens de l'être devient en quelque sorte plus fondamentale que celle de l'Être comme tel. Chez Heidegger, le mot sens a une double signification qui doit être mise en lumière par le caractère extatique du *Dasein*. Le sens, c'est à la fois un « *ce-vers-quoi* » et un « *ce-dans-quoi*⁴⁰ » le *Dasein* se meut. Dans son existentialité, le *Dasein* est à la fois un être-jeté dans le monde, un être qui est toujours-déjà-au-monde (passé), qui vit auprès de l'étant (présent) dans un pro-jet d'existence, un être-en-avant-de-soi (avenir). Le *Dasein* est dans les choses, il est ce à quoi il s'affaire dans sa quotidienneté. Plus besoin d'isoler l'*ego* pour accéder au soi, car son ipséité propre se reflète dans les choses : en se projetant sur ses possibilités, le *Dasein* se donne à lui-même. En se projetant sur ses propres possibles, le *Dasein* est toujours hors de lui dans le monde et c'est là pour Heidegger la vraie transcendance : celle d'une temporalité unifiée : le *Dasein* est toujours-hors-de-lui-même-auprès-des-choses. Une « *simultanéité essentielle*⁴¹ » caractérise la temporalité du *Dasein*.

⁴⁰ Grondin, Jean : *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Coll. Épiméthée, PUF, 1987, p. 54.

⁴¹ *Ibid.* p. 57.

« Le Dasein est non seulement, sous l'égide du souci, son futur, il vit en même temps son passé (...) [il doit] prendre sur soi son être pro-jeté, sa Geworfenheit. Tant que le comportement de l'homme reste dicté par l'impératif du pouvoir-être, le Dasein revient sur le prétérit de l'avoir-déjà-été-projeté-dans-une-possibilité-de-l'être. Il n'y a pas de pouvoir-être sans rapport constitutif à l'existence déjà écoulée et restreinte dans ses possibles, tout comme il n'y a pas de passé sans l'idée régulatrice d'un pouvoir-être⁴² ».

Dans ce type d'herméneutique ou dans cette « analyse existentielle » on peut affirmer que c'est la temporalité qui donne son sens à l'existence. Mais le mode d'ek-sistence du *Dasein* est aussi déterminé par ses choix, par le fait qu'il opte pour son caractère authentique et enracine, par ses choix, son intention, dans une auto-temporalisation. Choix et temporalisation s'entremêlent dans un chiasme insoluble : est-ce que le choix vient avant la temporalisation ? Ou bien est-ce que la temporalisation propre à l'être précède toute forme d'intention ? Si le choix ne semble possible qu'à partir de cette temporalisation, le *Dasein* n'en est pas moins maître de son existence et l'« auteur de sa temporalité⁴³ ». C'est là le pouvoir-être du *Dasein*, celui de choisir ou non une existence authentique, c'est-à-dire d'être à l'écoute de l'être. Mais cette question ne peut être débattue dans le cadre de cet essai. Il faut plutôt retenir que cette temporalité ex-tatique et l'intentionnalité par lesquelles le *Dasein* choisit une existence authentique ou inauthentique sont deux éléments constitutifs de son être authentique, de la transcendance du *Dasein*.

La temporalité occupe une dimension fondamentale au sein de l'anthroposociologie transcendantale. Elle forme en quelque sorte la matrice sous-jacente aux choix faits par l'intentionnalité inconsciente. « Si l'on voulait remonter au plus fondamental de la matrice des choix sous-jacente à l'option religieuse, (...) probablement est-ce dans l'équivoque constitutive de l'expérience du temps qu'il faudrait le chercher⁴⁴ ». À y regarder de très près, la temporalité comprendrait deux sens chez Gauchet, un sens ontologique et plus fondamental (pour ne pas dire authentique), qui relève de l'être et un sens ontique et déterminé (pour ne pas dire inauthentique), qui relève de l'ordre des étants. La vérité structurale du sens de la division, le sens fondamental de la religion, se joue pour ainsi dire derrière le sens premier et

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* p. 88.

⁴⁴ *Ibid.*

vécu par les sociétés primitives. On pourrait aller même jusqu'à dire que ce sens premier et vécu est inauthentique, il relève de l'étant qu'est un social déterminé et que derrière lui, se cache le sens profond de l'être même du politique.

Au niveau ontologique, la temporalité réfère au domaine de l'intentionnalité inconsciente. Cette temporalité est de type ek-statique. Comme nous l'avons vu, il s'agit d'une temporalité unifiée dans laquelle une ouverture sur le futur côtoie la pro-venance du passé dans la présence-ouverture de la clairière de l'être. C'est une division d'aspect qui partage la forme a-subjective de l'humain, pour ne pas dire le *Dasein*⁴⁵, « *entre un toujours déjà-là qui nous réduit à rien et un jamais encore advenu qui nous projette dans la libre ouverture d'un faire*⁴⁶ ». Nous sommes toujours dans le monde simultanément après le sens qui nous précède et avant le sens qui advient comme êtres créateurs et source de sens, comme êtres d'actions et de pratiques. L'intentionnalité inconsciente dans l'histoire aura eu pour propriété de toujours opter pour une de ces dispositions temporelles et de masquer ainsi cette transcendance ek-statique. La Décision qui se joue au sein de l'origine oublie cette disposition pour favoriser et privilégier le passé, le sens qui précède la société. La religion première, celle du passé pur, laissera sa place, peu à peu, à une disposition temporelle qui fait de plus en plus de place au futur. Les religions monothéistes, qui en appelleront à une rédemption dans le futur, à une parousie, un salut collectif de l'humanité dans l'avenir, feront déjà preuve d'un grand renversement dans ce rapport à la temporalité.

Ainsi, le sujet humain possède, chez Gauchet les mêmes dimensions constitutives que le *Dasein* heideggerien. C'est toujours dans un pro-jet que l'intentionnalité s'inscrit. Le *Dasein*, en se projetant sur ses possibles dans le monde est toujours hors de lui dans le monde. Il sort hors de lui-même en direction du monde. Rappelons que le *Dasein* heideggerien est toujours à faire quelque chose, préoccupé par sa facticité et celles du monde dans lequel il est. C'est sa dimension existentielle. Les trois existentiels qui désignent

⁴⁵ Dont le nom brille dans les pages de Gauchet par son éloquente absence.

⁴⁶ Gauchet, Marcel : *Le désenchantement du monde – une histoire politique de la religion*, Gallimard, NRF, Paris 1985, p. XII.

l'ouverture du « à » de « l'être-au-monde⁴⁷ » du *Dasein* sont l'affection (l'angoisse), le comprendre et le parler. L'affection représente le fait pour le *Dasein* de se retrouver parmi et dans une disposition face aux autres, car il se trouve toujours-déjà-jeté-dans-un-monde. C'est en se projetant sur ses possibilités, en direction du monde, qu'il ouvre un monde, un réseau de signification dans lequel il se comprend lui-même. Le comprendre ouvre l'en-vue du *Dasein*, son pouvoir-être, ses possibilités, il ouvre son existence. Ce réseau ne peut correspondre à la relation sujet/objet. Finalement, le parler est co-originaire au comprendre et à l'affection. La parole qui s'exprime à travers l'énonciation opère donc à partir du parler qui est toujours en corrélation avec un comprendre affecté. Cette transcendance comme être-au-monde est la condition ontologique de l'intentionnalité.

Ce sont ces dimensions existentielles qui se marieront, dans la deuxième section d'*Être et Temps*, à la tonalité de l'angoisse qui est, chez Heidegger, l'appel de l'intention du *Dasein*. Elle est cette voix qui, du fond de l'angoisse, convoque le *Dasein* vers son pouvoir-être authentique et hors de sa déchéance dans le « On ». La tonalité de l'angoisse réside dans l'ouverture du « à » de l'être-au-monde. Chez Heidegger, le pouvoir-être le plus propre au *Dasein* et le plus authentique consiste à accueillir son être en dette. C'est ce qui est appelé dans le *Dasein* par la tonalité de l'angoisse. C'est elle qui rend compte de la négativité qui traverse de part en part l'être même du *Dasein*. Il est, dès le départ, jeté dans le monde et irresponsable, il est en dette constitutive par rapport à son être même.

Il en est de même du *Dasein* comme projet : c'est la négation, le « ne pas » qui se joue toujours dans l'intention (choisir A implique de ne pas choisir B). La dimension authentique consiste donc à accueillir l'être en dette, la négativité qui traverse l'être du *Dasein*. Il faut, de part en part, assumer cette part constitutive de soi. Deux choses sont ici à souligner : il s'agit de mettre en lumière la forte ressemblance de ce schème à ce que l'on a rencontré dans la structure première de la religion au sein des sociétés primitives. De plus, la conception heideggerienne du rapport historial qu'entretiennent l'histoire, l'Être et le *Dasein*

⁴⁷ L'« être-à » est un des éléments structuraux fondamentaux de l'être-au-monde du *Dasein* heideggerien. Il ouvre le « là » de l'« être-là » qui répond à la question première du « qui » ?, qui est le premier élément de la structure de son être, le deuxième étant le domaine de l'ipséité du *Dasein*, le fait qu'il est authentiquement soi-même et non déterminé par la guise inauthentique du « on-même ».

(celui pour lequel il en va de son Être) fournit un modèle qui peut expliquer l'acte sociologique du *choix*. « *On disposait (...) d'un modèle pour penser un tel choix qui n'est le choix de personne, qui n'a été arrêté à aucun moment, mais qui s'applique néanmoins : le modèle fourni par Heidegger dans son histoire de l'être, pour expliquer le passage du dévoilement initial de l'Être chez les Grecs à son occultation dans la métaphysique. Il se joue là quelque chose comme un choix, mais un choix non délibéré*⁴⁸ ».

Pour Gauchet, « *la pensée de l'être selon Heidegger représente ni plus ni moins une traduction philosophique de la visée des religions primitives*⁴⁹ ». La négation joue donc un rôle ontologiquement indéniable au sein de la pensée de Gauchet. Seulement, comme la mise au jour des sphères de l'ontologique et de l'ontique l'a démontré, cette vision se rattache essentiellement à l'essence même du sujet humain plutôt qu'à la forme déterminée et particulière de sa réalisation effective. Si les deux sens sont co-substantifs, force est d'admettre que le sens authentique dérive de la sphère transcendante du signifiant pur et l'autre, de la sphère empirique du signifié. C'est dire que ces deux sphères, idéale et empirique, se côtoieraient de bout en bout de l'histoire : la temporalité ek-statique de la forme « sujet sans sujet » et la sphère empirique qui privilégie une des formes constitutives de la temporalité.

Gauchet reste donc très fidèle aux descriptions heideggeriennes de la temporalité du *Dasein*, et à sa dette constitutive. Toutefois, il semble rejeter l'entière conception du *Dasein* heideggerien au profit du concept bicéphale de sujet humain. Ce dernier semble marier la forme sujet sans sujet du collectif, l'intentionnalité inconsciente, aux formes particulières des sujets réels du monde humain-social. Ce sont ces sujets, individuels ou collectifs, qui privilégient l'une ou l'autre des dimensions de la temporalité. L'influence d'Heidegger ne nous paraît que très difficilement être séparable de celle de Merleau-Ponty dans l'anthroposociologie transcendante. Cette dernière paraît même dépasser largement l'influence de la pensée heideggerienne et ce, tant pour des questions de méthode que pour le projet même de l'anthroposociologie transcendante, qui consiste à joindre l'analyse

⁴⁸ Gaucher, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 2003. Pp. 85-86.

⁴⁹ *Ibid.* 290.

anthropologique et l'analyse sociologique au sein d'une seule et même théorie. Selon Gauchet, la phénoménologie merleau-pontienne aurait un destin politique : elle lierait originellement les individus les uns aux autres, chose qui paraît être moins évident pour la pensée heideggerienne.

« (...) la description de l'expérience la plus a-sociale, celle de l'ego dans sa pure présence à lui-même, est riche d'un effet heuristique considérable dans le domaine de la philosophie politique et de l'analyse sociale (...) une sorte de coprésence des consciences et des sujets percevants est donnée dans la perception, qui en fait une expérience de participation à la communauté humaine, à partir de laquelle l'inscription du social dans le sujet individuel devient concevable. Dès le niveau perceptif, cette consociation des consciences – qui n'a absolument rien de politique – souligne l'inséparabilité de l'analyse de l'individu et de la dimension d'appartenance collective⁵⁰ ».

Mais comme ce prochain passage le montre, l'influence d'Heidegger n'est jamais très loin :

« Le monde humain se met à s'organiser selon sa propre subjectivité. Dans la durée, le processus va se traduire par l'éclatement de son unité idéale. La présence de l'homme à lui-même dans l'union avec ses pareils et non dans l'union à Dieu, qui est dans un premier temps la seule façon possible de se représenter le sujet, éclate ensuite en relations multiples de l'homme à lui-même et avec ce qui l'entoure. Car le sujet, c'est toujours l'identité assurée par une relation d'altérité⁵¹ ».

Ainsi, selon Gauchet, Heidegger se trompait de problématique : il aura opté pour la recherche d'une connaissance toujours plus originelle et plus vraie, la poursuite d'une origine impossible à atteindre⁵². Comme Gauchet le dit : *« La question de l'être renverse le mode de pensée subjectiviste : c'est l'être lui-même qui apparaîtrait au lieu de la pensée. Il y a des raisons de croire, me semble-t-il, que ce type de position est devenu intenable – il peut conserver des adeptes, il ne peut plus faire l'objet d'une création philosophique⁵³ ».* Et encore :

« Il [Heidegger] était enfermé dans une problématique absolument fausse. C'est un antimoderne qui court après une chimère. Sous le nom de « pensée de l'être », il poursuit un impossible. Il est en quête, comme beaucoup d'autres, d'une connaissance plus originelle que les connaissances factices et superficielles que nous

⁵⁰ Ibid. pp. 70-71.

⁵¹ Ibid. p. 288.

⁵² Ibid pp. 74-75-76 et 288-289.

⁵³ Ibid. p. 74.

livrent les sciences. Cette prétendue voie de l'être qui nous parlerait d'en deçà de toute saisie du sujet est une fiction nostalgique⁵⁴».

Ainsi, les existentiels que sont l'affection, le comprendre et le parler, forment non seulement la transcendance ek-statique heideggerienne mais aussi l'essentiel de la pensée du langage comme maison de l'être et dimension essentiellement constitutive du *Dasein*. La principale racine de la pensée de Gauchet demeure immanquablement la phénoménologie.

Ces nouvelles données comportent des répercussions fort importantes pour nos analyses. Tout d'abord, en ce qui concerne ce qui a été dit de la transcendance de la sphère idéelle. Il ne s'agit pas d'une sphère absolue qui réaliserait l'histoire tout en se réalisant. Il ne s'agit pas non plus d'une extériorité métaphysique qui détermine l'ordre des affaires humaines « par en haut », une entité transcendantale qui rendrait possible le monde et des sujets. Au contraire, c'est par sa propre transcendance que le sujet humain peut s'accoucher lui-même, s'élever et se dépasser. C'est par l'intentionnalité et les actes signifiants que l'humanité a la possibilité de se placer au dessus d'elle-même sans retomber dans un schéma divinisant. C'est là ce que signifierait l'expression « transcendance dans l'immanence ». Chez Gauchet, il y a présence d'une dimension constitutive qui transcende le sujet humain. Mais il s'agit de sa propre extériorité à lui-même. Le rapport intérieur/extérieur n'est pas déterminé par l'instance de l'Esprit ou encore moins par celle d'un Dieu. En entrant à reculons dans l'histoire et en se refusant tout pouvoir-être, l'humain investit cette part invisible de lui-même et devient sa propre altérité constitutive. C'est son caractère absolu et insaisissable dont aucune causalité ne peut rendre compte. C'est un donné qui lui est immanent et qui le place dans un champ immanent au sein duquel la transcendance a un rôle à jouer. Mais l'immanence et le devenir demeurent le fond des choses. Il n'y a pas de propriétés données initialement qui font tout découler d'un schéma nécessaire.

Dès l'origine, la forme sujet-sans-sujet est saisie dans un plan d'immanence, dans sa présence et son ouverture au monde et aux choses. Seule l'expérience d'une transcendance humaine campée au sein même de l'immanence compte. L'émergence de l'ordre social relève

⁵⁴ *Ibid.* p. 289.

d'un devenir plus profond que la loi de la division structurale. S'il y a transcendance, chez Gauchet, ce n'est que déposée au sein même d'un champ d'immanence⁵⁵. Cette transcendance a pour principal déterminant son caractère ek-statique et la forme qu'elle donne à la division en privilégiant une des dimensions temporelle, passé, présent ou futur. Si, comme nous l'avons vu, le refus de soi exprimé par le *choix* de l'hétéronomie semble être l'expression de la liberté transcendantale de l'intentionnalité humaine, force est d'avouer que cette dimension se vit au sein d'un plan d'immanence. Le *choix* n'est ni inné, ni immuable, mais il est de l'ordre d'un devenir immanent. Il n'y a pas de nature qui prime, pas de moteur premier immuable, tout est en mouvement et pourtant, comme le dit si bien Terray⁵⁶, rien de nouveau ne semble se produire dans cette histoire.

L'autonomie serait la condition première du sujet humain. Elle présiderait le *choix* pour l'hétéronomie en plus d'être recouverte par cette dernière. Le sujet humain adviendrait et existerait donc toujours dans un monde de sens. Cette autonomie pure du commencement et la liberté qui la caractérise instaurent ainsi un rapport de négativité de l'humain face à lui-même, l'intentionnalité le met pour ainsi dire hors de lui-même, en devenir : en se *refusant* lui-même un pouvoir-être, il devient autre, il émerge comme existant dans un monde politique et social. « *Or se nier ainsi (...) et se maintenir néanmoins dans l'existence, c'est bien se créer en tant que nouveau et donc exister en tant que créé par soi-même, c'est-à-dire en tant que libre ou autonome*⁵⁷ ». L'histoire commence donc avec ce parti pris négatif de l'humain face à lui-même. Il entre pour ainsi dire à reculons dans l'histoire. C'est ainsi que l'anthroposociologie transcendantale « *n'éclaire pas seulement les conditions qui permettent aux communautés humaines de tenir ensemble et d'être des communautés d'individus. Elle éclaire les conditions de leur déploiement dans le temps*⁵⁸ ». « *S'il y a indétermination au*

⁵⁵ Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la religion*, Coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, Ed. Grasset et Frasnelle, 2004, pp. 42 à 93 et plus particulièrement, pp. 60-70.

⁵⁶ Terray, Emmanuel : « Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128.

⁵⁷ Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1947, p. 497.

⁵⁸ Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 2003, p. 76.

plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé⁵⁹ ».

Toutefois, la présence de cette sphère idéelle nous porte à croire que la négation est limitée, qu'il y a un au-delà, un dehors à la réflexivité : elle ne peut être totalement accomplie, l'humain sera toujours coupé d'une part de lui-même. C'est ce fameux absolu terrestre dont parlent Gauchet et Ferry (voir plus haut à la page 88). Tout se joue comme si l'intentionnalité propre à l'acte sociologique qu'est le *choix* de l'hétéronomie recouvrait une part de l'humain, son autonomie et son pouvoir-être, en la refoulant et en la rendant inconsciente. Il s'agit bien d'une dette constitutive. Si on veut résumer cela en une formule, on pourrait affirmer qu'au départ le *sujet-humanité* n'y est pour rien quant à son devenir : sa vérité fondamentale, son autonomie, est niée et recouverte par le refus de soi qu'est l'hétéronomie. Comme nous le verrons plus en détail dans ce chapitre, par l'acte signifiant du *choix* de l'hétéronomie, l'humain commence à exister en instaurant un monde humain-social, un monde politique, mais aussi en se refusant de part en part. Cette intentionnalité est en quelque sorte son être-au-monde : c'est la manière dont l'humain est ouvert et présent au monde et à lui-même, il existe. Il n'est pas en tant que sujet se rapportant à un objet, il est en tant qu'il se rapport au monde dans lequel il appartient, existe et agit. L'intentionnalité est donc pratique : le *choix* est un « acte sociologique⁶⁰ » et les vécus, qui sont intentionnels, impliquent une orientation, une visée qui dépasse et transcende le vécu. Serait-ce là le travail de l'origine?

L'intentionnalité chez Gauchet ne peut donc se résumer à la manière husserlienne, soit par le fait de poser la transcendance du sujet dans ses actes signifiant vis-à-vis ses objets ; ou pour le poser en termes heideggeriens, à son intellectualisme. Comme il a été analysé, la conscience est une conscience relationnelle chez Husserl, elle est « conscience de... ». L'objet et la conscience se font face, s'opposent et c'est l'intentionnalité qui les lie. Le projet husserlien consiste à éclairer ce lien. Contrairement à cela, l'intention dont on parle ici concernerait plus une philosophie du pouvoir qu'une philosophie de la connaissance. La

⁵⁹ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du Monde, Une Histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985. P. XX.

⁶⁰ *Ibid.* p. 85.

synthèse du sujet que nous propose Gauchet se veut disjonctive : elle ne peut jamais s'effectuer de manière absolue. Ce n'est que divisé, que si une part de lui-même demeure insaisissable, que le sujet peut être saisi. Le refus de tout pouvoir-être exprimerait paradoxalement un pur pouvoir-être, une pure liberté de l'origine, cette autonomie absolue du *choix* qui pousse le sujet humain vers son propre devenir.

4.2 - *Origine : moment et historicité*

Comme nous l'avons démontré, la notion d'origine tient une place centrale dans l'œuvre de Gauchet. On a aussi vu que le fondement du politique en intention renvoie l'objet de cette intention, le pouvoir, dans l'ordre de la sphère symbolique, en tant qu'extériorité constituante du social. Mais plus que le pouvoir, c'est une dimension constitutive anthropologique essentielle de l'humain qui est refoulée et oubliée : son autonomie. Elle est recouverte par la dimension négative de l'acte du *choix*. Cette puissance constitutive du négatif, propre à l'autonomie, est reléguée dans les profondeurs de l'origine. Une forte polarité constitutive entre autonomie et hétéronomie est donc présente, et ce, dès l'origine. Si, comme nous l'avons fait depuis le début de ce mémoire, braquer le projecteur sur l'origine tend à abolir la notion d'histoire comme évolution de l'hétéronomie vers l'autonomie, telle que la trace Gauchet, il n'en demeure pas moins que nous avons mis à jour un principe de cohérence qui donne à l'histoire sa continuité : le principe de division. C'est ce principe qui déterminera une lecture de l'histoire comme étant le lent retour du refoulé. C'est lui qui unira et déterminera les passages entre les ruptures et les discontinuités historiques. Rappelons que ces ruptures majeures de l'histoire humaine du politique sont au nombre de cinq : la rupture première qui détermine le passage au politique, l'émergence de l'État au sein de la période axiale telle que définie par Jaspers, l'émergence du monothéisme, celle du christianisme qui préparera la sortie de la religion par l'incarnation du divin et le passage à la modernité politique. Ce sont ces cinq ruptures qui contribueront, chacune à leur manière, à ce retour du refoulé.

C'est ainsi que le principe de division donne à l'histoire sa cohérence. Cette dernière ne se trouve, en dernière analyse, qu'à être le renversement structural des altérités

constituantes : elles passeront d'un dehors radical des sociétés (sociétés primitives) et iront se loger subrepticement en plein cœur du social (séparation de l'instance de pouvoir et de la société civile, de même que division conscient/inconscient au sein même du sujet humain). L'histoire sera donc « *l'épreuve de l'altérité, matrice éternelle de la dépendance, devenue le repère contraignant de la liberté*⁶¹ ». Comme le dit si bien Olivier Mongin, pour Gauchet, « *l'histoire n'est jamais que la mise en forme d'une même structure qui s'est déployée dès le temps de la religion première*⁶² ». Mais Mongin, s'il l'a vu, ne traite pas de ce travail du refoulé, celui de l'autonomie que l'on retrouve dès l'origine. Nous devons donc ici démontrer comment ce travail du refoulé donne à l'histoire son énergie et son mouvement.

Ce que nous désirons montrer ici, c'est que le dynamisme de l'histoire du monde social-humain suit en fait une énergétique de type freudienne⁶³. Pour y arriver, nous ferons un détour par deux textes de jeunesse, qui se trouvent à être une interprétation historico-phénoménologique des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*⁶⁴ de Freud. Ces textes sont intitulés « *Freud : une psychanalyse ontologique I et II*⁶⁵ » et contiennent probablement la tentative la plus explicite de Gauchet pour tenter de penser une synthèse entre la conjonction des ordres visibles et invisibles et ce, malgré leur disjonction d'origine. Nous verrons tout d'abord comment le principe de division donne à l'histoire un visage à deux faces : elle est à la fois synchronique et diachronique. C'est cet aspect bicéphale de l'histoire qui appelle une dimension herméneutique. Il y aurait impossibilité de saisir le réel et l'histoire dans leur totalité. Ce n'est qu'ensuite que nous aurons recours au concept d'*incarnation*, tel qu'il est présent dans ces textes, pour expliquer la manière dont s'articule la connexion synchronique/diachronique entre la sphère idéale invisible et la sphère empirique du visible. Ce concept s'avère fort pratique pour comprendre toute la dynamique historique et son rapport au devenir qu'elle met en scène. Nous verrons que ces textes éclairent les problèmes

⁶¹ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 268.

⁶² Mongin, Olivier : « Quand la religion s'éclipse » dans *Esprit*, No 10, pp. 34-49, Paris, 1985, p. 49.

⁶³ *Ibid.* p. 41 (voir note en bas de page).

⁶⁴ Freud, Sigmund : *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Coll. Idées, NRF, Éditions Gallimard, 188 pp., Paris, 1962.

⁶⁵ Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique I » dans *Textures*, Vol. 4, No 5, pp. 115-156, Bruxelles, 1973 et « Freud : Une Psychanalyse ontologique II », *Textures*, Vol. 6, No 7, pp. 69 - 112, Bruxelles, 1973.

du passage au politique et, par le fait même, celui du devenir. Ces problèmes ne sont que partiellement explicités dans l'oeuvre de Gauchet et nous croyons qu'il est nécessaire d'élaborer quelques pistes à leur sujet. C'est par une analyse approfondie de ce passage au politique et de l'interprétation qu'en fait Gauchet que peut s'expliciter la dynamique qui existe entre l'histoire, le sens et le devenir.

Principe de cohérence

Selon Gauchet, la clef qui permettra une interprétation historique totale du phénomène politique se trouve au sein même de l'intention première, celle du *choix* pour l'hétéronomie (la religion du passé pur des sociétés primitives). Son interprétation vise à saisir l'expérience politique humaine dans la dynamique même de son déploiement, dans son devenir. S'il y a du transcendantal dans l'histoire telle que la trace Gauchet, ce n'est que dans l'étroite relation qu'il entretient face au devenir et à la nécessité qui détermine les possibles du monde social-humain. Nous pouvons toutefois affirmer qu'il y a chez Gauchet une primauté du socle idéal et transcendantal sur lequel le devenir se bâtit au sein d'un champ d'immanence. Il y a bien transcendance, mais elle se campe *dans* l'immanence. Sans cette part insaisissable de l'histoire qu'est l'origine, sans cette part de l'humain refoulée dès que le *choix* est posé et sans cette part d'altérité constitutive qui caractérise l'humain et le social, une synthèse unifiante de l'histoire ne pourrait s'effectuer. Une part d'inconnu limite toujours cette synthèse. Nous pourrions dire que Gauchet opère une synthèse disjonctive du sujet humain, ce qui revient à dire qu'elle serait perpétuellement reportée et impossible à réaliser.

Ce fait donne lieu non seulement aux critiques adressées par Terray⁶⁶, mais aussi à celles dressées par Hubert Faes, François Monconduit, Jean Greich, George Kawalski et Antoine Delzant dans *Un Monde désenchanté ?*⁶⁷, selon lesquelles l'histoire, telle que Gauchet la conçoit, ne comporte pas de nouveauté. Mais marquer de cette manière la détermination de l'aspect transcendantal de l'histoire gauchetienne comporte deux erreurs.

⁶⁶ Terray, E. : « Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128.

⁶⁷ Gauchet, Marcel : *Un Monde désenchanté ?*, Pocket, Les Éditions de l'Atelier, Les Éditions Ouvrières, 346 pp., Paris, 2007.

Premièrement, cela nous fait manquer la dimension fondamentalement ouverte du devenir. Ensuite, et c'est là la raison de cette première erreur, elle rate la conception gauchetienne de la transcendance : cette dernière est campée au sein de l'immanence terrestre. Il s'agit d'un absolu terrestre, pas d'une extériorité métaphysique qui réduit tout phénomène particulier à être totalement déterminé par cette dernière.

Ainsi, pour Gauchet, la dynamique de l'histoire politique de la religion est déterminée par une polarité, celle d'une disjonction/conjonction des sociétés avec elles-mêmes. Une forte tension se lit entre l'autonomie, qui rend possible le *choix*, et son recouvrement par le *choix* de l'option hétéronome. Cette tension nous place devant deux problématiques fondamentales qui se jouent au sein de l'histoire. Premièrement, le problème de la réflexivité qui se joue entre la sphère idéale (monde de l'invisible) et le monde empirique du visible. C'est le problème que nous tenterons ici d'élucider avec le concept d'incarnation. Mais une autre problématique tout aussi fondamentale apparaît dans le sillage de la réflexivité. C'est celle du devenir historique et de son rapport à cette réflexivité. Il y a tout un travail de réflexivité qui se joue entre la condition de possibilité de l'histoire (l'intentionnalité inconsciente) et le devenir proprement historique – le passage au politique par le *choix* pour l'hétéronomie. C'est cette problématique qui sera ici analysée et éclairée grâce à lecture gauchetienne de l'aspect anthropologique de cette division constitutive. Nous transposerons les termes au niveau sociologique qui prédomine ici.

La principale caractéristique constitutive et ontologique du *sujet-humain* est la division. Ce n'est qu'en étant disjoints de ce qui fait être le sujet et ses possibles en viennent à un développement historique qui leur donne une apparence conjointe, une apparence d'unité. Mais ces possibles sont toujours synchroniques. Le paradoxe essentiel du texte gauchetien est le suivant : le politique originel serait caractérisé dans son essence par le caractère ambigu et paradoxal de l'intention première, par deux faits contradictoires. Au niveau de l'institution du pouvoir, comment les sociétés primitives auraient-elles pu rejeter ce qui était jusqu'alors inopérant au sein du social ? Comment rejeter ce qui est et a toujours été absent ? De plus, au niveau de l'institution du social, l'acte sociologique du *choix* pour l'hétéronomie concerne le social en son être même. De ce choix, le social et son histoire

émergent. Il s'agit d'une recherche du social comme lieu du sens. Comment une intentionnalité, même inconsciente, aurait-elle pu prendre une entité inexistante - la société primitive - comme objet, s'il n'existait pas ? Ou plutôt, comment la société en est-elle venue à se signifier elle-même si elle n'était pas ? Le *choix* souffrirait-il de l'absence d'un objet sur lequel porter ? Et finalement, en ce qui concerne la dynamique historique du passage au politique, Gauchet nous dit que le choix pour l'hétéronomie est la seule coupure absolue. Mais, comme nous l'avons vu au chapitre 3, n'est-ce pas une autonomie première qui rendrait ce *choix* possible ? L'autonomie refoulée n'est-elle pas le socle premier et fondamental sur lequel se joue toute la dynamique de l'histoire ? L'hétéronomie recouvre donc originellement le caractère autonome du *choix* originel, ce qui renvoie l'intentionnalité et son autonomie si caractéristique dans le domaine du refoulé et de l'oublié. Ce qui serait vraiment premier chez Gauchet serait l'autonomie, et non l'hétéronomie.

Force est de constater que nous sommes devant ce que j'appellerais les paradoxes et les tensions de l'origine. L'ambiguïté de l'histoire humaine, telle que tracée et interprétée par Gauchet entre les deux possibles, l'hétéronomie et l'autonomie, devrait donc pouvoir être saisie au sein même du creuset formé par une « expérience politique originelle ». C'est de cette manière seulement que la dynamique historique, ce qui en constitue la dynamique et l'énergie pourra être saisi. Cette expérience originelle en appellerait du monde social-humain en son être même. Cet acte est, pour le dire en terme heideggerien, un acte « historial ». L'être du monde social humain se déploie toujours au sein d'un devenir.

Il existe donc un espacement irréfléchi et impensable entre l'autonomie de l'intention d'origine, celle qui se refuse tout pouvoir-être en faisant le *choix* de l'hétéronomie, et c'est au sein de ce gouffre que la réflexivité entre le visible et l'invisible nous plonge. Hétéronomie et autonomie seraient co-présentes à l'origine. Ces deux modalités deviendront les deux possibles politiques de l'organisation politique des sociétés et de leur développement. Cette dualité intentionnelle affirme à la fois le manque et la présence de l'autre : « *l'absence « première » de l'objet et la recherche originelle de l'autre*⁶⁸ ». Il y a donc dès le départ une

⁶⁸ Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique I », *Textures*, Vol. 4, No 5, Bruxelles, 1973, p. 119.

disjonction, une contradiction inhérente au devenir politique, à son organisation et à son développement. Toutefois, cette contradiction est sujette au recouvrement de cette « phase initiale⁶⁹ » du développement politique de l'humain. Ce paradoxe est donc oublié, relégué dans les abîmes de l'origine. Sa capacité à se déployer dans l'histoire, à constituer la matière même de l'histoire, n'est encore que virtuelle. Mais si recouvrement il y a, il est toujours partiel, ce qui laissera ouverte la question de la dualité des possibles politique. S'agit-il bien ici d'une phase, d'un moment, d'un stade du développement politique du monde social-humain ou bien est-ce un fait synchronique à ce dernier ? C'est là l'élément charnière de l'interprétation du texte gauchetien qui a mené plusieurs à faire découler l'autonomie de l'hétéronomie. Ils sont impensables l'un sans l'autre. Ils forment le noyau dur des possibles. Dans l'histoire telle que présentée par Gauchet, à l'origine, les deux pôles se côtoient toujours déjà : un rapport à soi et un rapport à l'autre. Altérité et identité sont un peu les deux faces de la même médaille, elles renvoient l'une à l'autre sans pour autant que l'une découle de l'autre : aucune face n'a le rôle de cause première.

Ces deux pôles ne sont jamais rapportés l'un à l'autre. Disjoints, ils renvoient aussi l'un à l'autre par le fait même d'être-là. Il s'agit de « *l'espace irréfléchi*⁷⁰ » du texte gauchetien, de son point aveugle. La nécessité de leur articulation est en quelque sorte une nécessité interne à l'anthroposociologie transcendante⁷¹. Nous avons vu que ces deux pôles, autonomie et hétéronomie, désignent dans leur paradoxe une différence entre le soi des sociétés et leur altérité constitutive, l'extranéité symbolique. Ces termes, tout en renvoyant l'un à l'autre, sont pourtant simultanément et irrémédiablement séparés, voire incompatibles. C'est dans l'abîme qui sépare ces pôles disjoints et non synthétisables de l'expérience

⁶⁹ Si ce fait est une phase au sens d'une étape, et non un fait ontologique qui est toujours synchronique à l'élément du sens, nous serions alors renvoyés à une interprétation beaucoup plus hégélienne du texte gauchetien. C'est pourquoi le concept d'origine a été retenu.

⁷⁰ *Ibid.* p. 123.

⁷¹ Il est à noter que c'est cette même articulation qui met en évidence la différence entre le temps phénoménologique et le temps herméneutique de l'historicisme gauchetien : un premier temps ontologique - la connaissance de l'objet et un deuxième qui s'attarde à saisir le sens qu'il prend au sein du vécu. C'est en ce sens que la tonalité herméneutique, l'interprétation, fait écho dans le réel en découvrant le sens de l'être même de l'objet étudié.

politique originelle qu'intervient l'organisation du monde social humain. Elle est leur intrication, leur entrée en composition réciproque.

L'historicité de cette disjonction d'origine des possibles est en fait l'origine de l'organisation politique. Elle se dissipe dans son achèvement, soit dans l'avènement même du monde social-humain comme organisé et retrouvé dans l'élément du sens proprement dit. L'historicité de l'origine se dissimule donc dans l'espace ouvert entre le Même et l'Autre. Cet espace s'institue donc de lui-même à partir de son absence de lieu. Il est immaîtrisable. L'origine du monde social-humain s'effacerait dans l'advenue de la religion comme fonction du politique. La disjonction d'origine, espèce de temps où le politique est absent et la société inexistante, s'efface avec l'apparition organisée du social. Du même fait la division, la disjonction se dissipe dans son propre oubli. La disjonction devient invisible dans l'advenue même de la conjonction de la société avec ce qu'elle veut être, soit son émergence politique dans le monde du visible.

Ce n'est qu'alors que la société s'apparaît comme telle à elle-même. Elle devient visible. Il y a donc organisation du pouvoir et occultation de ce dernier dans le devenir social du monde et du sujet humain. Le développement de la société s'engendre ainsi à partir d'une réflexion de termes disjoints - l'origine recouverte et oubliée d'une part et le monde qu'elle instaure d'autre part - termes renvoyant l'un à l'autre et à l'impossibilité de compléter une synthèse réflexive qui les unirait *absolument*. Originellement, l'homme et le social émergent de ce qui sépare les possibles politiques, d'un espace non seulement irréfléchi, mais où toute réalisation d'une réflexion totale est impossible. *C'est de ce point aveugle que le développement historique de la société et du politique s'engendre*. Ce que nous savons, c'est que ces pôles (l'autonomie pure du *choix* et celui de sa réalisation effective au sein du monde empirique, l'hétéronomie propre aux sociétés primitives) seront, au cours du développement de l'histoire politique du religieux, complètement solidaires et disjoints l'un de l'autre, continuellement présents dans l'histoire, et ce, même dans les discontinuités. Mais il faut faire attention de ne pas rendre leur opposition trop tranchée. La discontinuité historique ne peut pas être ramenée à une discontinuité pure de présence d'un ou de l'autre des pôles. Les deux sont toujours présents, mais leur articulation varie. C'est un peu de cette manière que

commence à apparaître ce qui se joue au sein du devenir historique des sociétés. Ce sont les variations de cette articulation qui créerait non seulement les discontinuités historiques, mais aussi les variations structurelles auxquelles elles donnent lieu.

On voit ici qu'un principe générateur de sens se joue au sein du processus historique : il s'agit de la disjonction/conjonction, que l'on peut apparenter à deux influences. Ce principe renvoie au concept de *division originnaire* tel que vu au chapitre 2. Mais nous avons vu que la division originnaire est un non-lieu, un espace insaisissable nous n'y avons « accès » que par sa propre fin, c'est-à-dire par le recouvrement de l'espace d'origine de cette division. Il est donc impossible d'embrasser totalement l'espace de l'origine dans une chronologie observable, impossible de la *survoler*⁷² et de la soumettre à une réflexion dont la synthèse réduirait le monde à un pensable. Toutefois, ce point aveugle ne nous renvoie pas au domaine d'une foi qui démystifierait l'origine pour en retrouver le sens. Il ne s'agit pas de réduire le sens de l'histoire à une aliénation première qui se jouerait à l'insu des humains tout au long de l'histoire et que l'historien pourrait découvrir. Sa tâche consiste plutôt à lire un sens autre dans le sens premier et immédiat, la manifestation d'un fond ontologique, d'un absolu terrestre. L'unité de l'histoire ne peut être démontrée que par la mise à jour d'un socle ontologique et commun à toutes les formes de sociétés. C'est là l'essence de l'aspect interprétatif de cette phénoménologie : on ne peut arriver à ce socle ontologique que par la désignation indirecte d'un sens autre qui se joue dans et par le sens particulier.

L'origine est pour ainsi dire invisible. Elle désigne ce qui n'est pas observable, ce qui n'est pas *survolable*. Ainsi, ce que l'on peut tirer de cet aspect de l'origine, c'est que la division originelle qui rend possible l'ensemble de l'expérience du sociale et du politique, demeure invisible et se joue pour ainsi dire derrière les sujets. Il faut donc reconnaître quelques points. Premièrement, la disjonction est un principe générateur qui introduit l'historicité du développement, mais dont le moment historique demeure inatteignable. Ensuite, nous n'avons pas accès à ce « moment d'origine », son histoire se termine par son propre recouvrement. Un abîme sépare donc l'advenir de l'organisation première du monde

⁷² L'attribut *survol* est toujours associé à une pensée dans le texte gauchetien, et il est fort mal explicité. À mon avis, il est attribué à la pensée hégélienne idéaliste et à sa tentative de faire une synthèse unifiante de l'histoire et du sujet.

social-humain de son devenir politique proprement dit. L'advenir de l'organisation sociale et son développement sont donc coextensifs l'un et l'autre, impensables l'un sans l'autre. Mais paradoxalement, ils sont irrémédiablement séparés. Il s'agit d'un irréfléchi, d'une discontinuité inintelligible dans laquelle le sens semble disparaître. Mais, et c'est là le comble du paradoxe et de l'ambiguïté de l'historicisme gauchetien, *il y a passage entre les deux, le sens est bel et bien là* : l'organisation et le développement de la vie politique ont un lieu et un temps qui leur est assignable. Il a y donc quelque chose comme la réalisation d'une conjonction, il y a passage d'une disjonction à une conjonction. Le devenir politique proprement dit, la fameuse nécessité historique, côtoie donc l'espace qui ouvre ce devenir, ce qui amène à l'histoire sa nouveauté. Ces deux pôles – ouverture et détermination du devenir – se côtoient, se renvoyant l'un à l'autre dans un cercle sans fin. Cette conjonction appelle au sein même du développement socio-politique une historicité qui lui est propre. En refusant de soumettre le passage entre la disjonction et conjonction à des phases, Gauchet évite le piège d'un ordre diachronique tout puissant dont le principe interne d'organisation s'engendrerait en même temps que le devenir. Il préférera se faire côtoyer l'ordre diachronique du devenir et l'ordre synchronique de l'originel nourricier qui fait parler les humains. Ainsi, l'historicité de l'origine est enfouie dans la disjonction des sociétés avec elles-mêmes. Toutefois, la question demeure : comment comprendre ce passage, comment rendre intelligible la discontinuité ?

Voyons maintenant comment Gauchet fera pour articuler le passage de la discontinuité conjonction/disjonction à la continuité du développement qui donne au devenir tout son sens. L'articulation des pôles autonomie/hétéronomie, des possibles politiques de l'humanité propres à l'organisation originelle, se retrouvera de part en part du développement politique et de l'advenir de son histoire. Gauchet opérera une mise en commun des termes de l'équation, une sorte de mise à plat des pôles en leur conférant le pouvoir comme espace commun : une articulation constante doit être faite entre le rapport à l'Autre et la prise de soi de la société comme le lieu du politique. Cet espace met en relief un fait : les termes sont inconcevables hors de leur relation. De par le passage du disjoint au conjoint, par le saut de cette discontinuité, c'est toute l'organisation du monde social-humain qui s'occulte dans son propre achèvement. Ainsi, la différence entre les sociétés primitives et les sociétés régies par la forme étatique émerge d'un passage au-delà de la profondeur abyssale qui sépare les

termes. Il existe donc une grande similitude entre les sociétés primitives et les sociétés régies par la forme étatique : l'organisation du pouvoir ne peut apparaître que s'il y a division. De plus, la manière dont est surmontée la tension conjonction/disjonction serait essentiellement la même.

Nous sommes alors frappés par le primat du politique. Le politique en soi, c'est le primat de la Loi, de l'ordre et du sens de la justice, et ce, au sein de toutes les sociétés, avec et sans État : la Loi du passé fondateur, celle des Dieux, celle du Dieu transcendant ou celle de l'État moderne. Elle ne peut s'accomplir que par le recouvrement de la disjonction des pôles des possibles politiques. La conversion de la division d'origine (invisible) en la constitution d'un soi au sein du monde visible appelle chacun des possibles (autonomie et hétéronomie). Ces possibles sont enclos dans l'apparence de leur indépendance propre, mais ils appellent toujours leur pôle complémentaire. Ainsi, le devenir du monde social-humain porte en lui-même sa propre apparence, celle de l'impossibilité d'une articulation possible entre les pôles. Ce qui est important, c'est le constat que lorsqu'il y a social, il y a politique, il y a pouvoir. En advenant au politique, c'est la société qui s'apparaît à elle-même.

Le corps social est donc un devenir politique, mais un devenir ouvert. Et ce dernier n'apparaît que par l'*incorporation*⁷³ du pouvoir comme rapport à l'objet. L'incorporation a un rôle central à jouer dans la perte de l'objet originel - le pouvoir est rejeté par le refus hétéronomique. Un manque fondamental marque l'objet commun pouvoir, ainsi que la fondation du monde dans lequel ce refus survient. L'incorporation montre que malgré la tension et l'absence de faits empiriques pour expliquer cette organisation politique première qui permet le devenir du développement social, il y a un Autre, un passé fondateur, il y a un objet, le pouvoir et qu'il y a un corps social formé. Le sens du développement social lui vient donc du monde dans lequel il est jeté, un monde qui le précède toujours. Il est impossible de remonter en deçà de ce constat, en deçà de tout constitué, en deçà du corps constitué en tant que corps social, en tant que devenir politique. Avant, il n'y a pas de temps, ce qui précède est pour ainsi dire a-temporel. La socialité du corps annonce ce non-lieu et celui-ci annonce

⁷³ Il s'agit en fait d'un concept merleau-pontien emprunté par Gauchet.

le caractère politique du corps social. Le corps social n'est en soi ce qu'il est comme corps politique que par réflexion de ce fait indéniable : il y a corps social.

Ce constat ambigu et paradoxal, cette tension entre la réflexivité de l'espace et du temps irréfléchi de la division originelle est toujours présente dans le nœud qui lie l'expérience originelle qui permet l'émergence du social et du sens qui l'accompagne. La question de l'origine et de son recouvrement nous place devant une double ouverture : l'ouverture de l'origine au développement historique et l'ouverture du développement historique à l'origine. Dans cette ouverture, dans cet entre-deux, dans cette tension, c'est le monde social-humain qui est ainsi institué. Le monde social-humain est donc un monde de sens, un monde qui recherche sa propre signification. Les différentes formes sociales et leur origine sont irrémédiablement séparées et c'est pour cela qu'elles occupent pourtant le même monde et le même espace, celui du pouvoir. Ainsi, les deux possibles du corps-soi de la société se tiennent d'eux-mêmes dans l'espace du pouvoir. L'hétéronomie, le politique premier n'est donc pas, pour le corps social plein, présence du pouvoir : il n'apparaît et n'émerge que dans sa propre absence, de là sa disparition en tant qu'objet. Les deux possibles ne pouvaient émerger simultanément, comme s'ils n'appartenaient pas au même lieu, celui du pouvoir. L'activité politique est donc une disjonction énigmatique. La forme politique concrète d'un politique est donc cet étant positif dont la singularité naît d'une non-positivité au sein d'une société qui est toujours séparée de son origine.

Articulation du principe de cohérence

Maintenant que le principe de cohérence est mis au jour, encore faut-il pouvoir l'articuler. La présence d'une origine inatteignable de la société, origine qui ne peut être isolé en un lieu, un temps ou une substance, qui apparaît comme une discontinuité, une pure extériorité qui, on l'a vu, est aussi intériorité, développement politique de la religion, développement du monde social-humain. L'organisation politique du pouvoir comme expérience originelle, au sens de devenir autre de l'humain-social par rapport à lui-même, travail de soi sur soi du sujet humain, nous montre le politique humain comme dualité des possibles autonome et hétéronomique.

Pour rendre pensable l'articulation qui rend cohérent le principe de division, Gauchet a élaboré un articulateur, un concept qui est à la fois acte et représentation. Ce concept, c'est celui d'*incorporation* qu'il utilise dans *Freud : Une psychanalyse ontologique I*⁷⁴, concept sur lequel il ne reviendra jamais. C'est la clef qui nous permettra de sortir de l'abîme du principe de division. L'articulation entre les deux temps – synchronique et diachronique, entre l'origine et le développement proprement dit permet de se défaire de la conception naturelle et naturalisante du politique, une conception qui le rend préformé au sein d'une unité originaire qui serait une essence pure et abstraite.

Pour arriver à bien comprendre l'articulation de la conjonction/disjonction via le concept d'incorporation, que nous avons appliqué au domaine sociologique, nous avons effectué un transfert vers la lecture gauchetienne de la théorie psychanalytique qui s'avère ici fort éclairant. Nous tenons ici pour acquise l'identité de la structure ontologique du social et de la psyché humaine présente au sein de l'anthroposociologie transcendantale. Selon Gauchet, le passage de l'auto-érotisme à l'hétéroérotisme (perte du sein et gain de la mère pour le nourrisson) s'explique par le concept d'incorporation. Ce que nous proposons, c'est de transférer cette explication au cas de la constitution du politique et de la société.

L'incorporation comme acte instaure une relation d'objet qui est représentation, un acte qui fait advenir le corps incorporant. Toutefois, cet acte d'incorporation dans son apparition ne peut être assigné à aucun moment diachronique, il ne relève pas de l'empirique et se campe plutôt du côté du transcendantal : incorporation et intention sont immanents l'un à l'autre, ils sont indissociables. Il n'y a donc pas d'origine pure de l'acte, il n'est pas observable en un temps donné. « *Il n'y a pas d'instant repérable où nous saurions assigner la naissance de l'incorporation, bien qu'advienne le corps incorporant. Non pas que de ceci, il devienne cela : il devient depuis lui-même en tant qu'il est, il s'apparaît.*⁷⁵ » Si l'hétéronomie, dans son apparition, était liée à la perte de l'objet pouvoir, on alors peut se demander comment son incorporation peut faire pour instaurer une relation à un objet inexistant. Ici se joue un double procès en ce qui a trait à la relation fondamentale entre le

⁷⁴ Gauchet, M. : « Freud : Une psychanalyse ontologique I », *Textures*, No. 4-5, p. 132, Bruxelles, 1973.

⁷⁵ *Ibid.* p. 136.

même et l'autre. D'un côté, cet autre qu'est le pouvoir-être est ramené au moi dans l'autonomie première de l'intention, celle du *choix*. Le dehors est au-dedans. Mais dans l'incorporation qui effectue la perte de l'objet et l'émergence de l'autre, le dedans veut retourner au-dehors, et ce, dans sa propre émergence. L'extériorité de l'autre sera instaurée par l'incorporation et la constitution de la relation d'objet. Dans l'incorporation, c'est l'être même de l'objet pouvoir et de la société qui semble en jeu.

Mais la perte de l'objet pouvoir propre à l'hétéronomie n'est pas sa disparition pure : il s'efface dans l'apparition du soi comme totalité du corps social, mais cette disparition est corollaire de son incorporation. L'incorporation et la perte d'objet, le rejet du pouvoir et son encadrement organisé sont des réalités conjointes. Mais est-ce que leur sens se donne à partir du fait empirique ? Oui, on peut bien observer ces faits dans le réel, mais leur sens n'en est pas pour le moins absent du réel : il se joue sur un autre registre qui doit être mis à jour par l'historien phénoménologue et herméneute. Ainsi, si l'autonomie première organise sa propre suppression, pour permettre l'émergence de l'hétéronomie, s'ils ont tous les deux leur temps propre, cela revient à dire que ces temps sont ouverts l'un sur l'autre, l'autonomie est ouverte sur ce qui la suit et l'hétéronomie sur ce qui la précède. En plus d'avoir comme lieu commun le pouvoir, les deux pôles ont un but commun et c'est justement ce qui les articulera : leur finalité commune est l'incorporation de l'objet pouvoir. La finalité de la socialité humaine est donc constituée par l'acte d'incorporation. Le premier but social est donc l'incorporation du pouvoir politique dans son encadrement et son rejet.

Comme représentation, l'objet pouvoir ne disparaît donc que « symboliquement », mais comme tel, il demeure. Ce paradoxe fait disparaître le pouvoir comme pur objet dans l'horizon de l'Autre tout en gardant son identité au sein même du social. Mais quel est le mode d'être de cette incorporation ? Est-ce un simple acte ou est-ce le corollaire d'une représentation ? Il s'agit là d'un indécidable, l'incorporation étant « *acte dans la représentation et représentation habitant l'acte*⁷⁶ ». L'incorporation sert donc à articuler le dedans et le dehors du monde des sociétés humaines. Mais attention, l'incorporation n'est pas naturelle, elle n'est pas préformée. Il n'y a pas de co-présence du dehors (l'origine) et du

⁷⁶ *Ibid.* p. 133.

dedans (l'originé). L'incorporation, c'est « *la recherche du dehors par le dedans, à partir de rien, à l'horizon de rien, une échappée dans le dehors de laquelle s'engendre l'appel du dehors au dedans*⁷⁷ ». La limite entre le dehors et le dedans s'efface dans l'incorporation, le soi tombe dans l'autre, mais cette limite est toujours retrouvée. L'incorporation est « *l'articulation rigoureuse d'une sortie hors de soi et d'une prise sur soi*⁷⁸ » L'incorporation, c'est donc ce qui articule la différence, celle de l'être même du sujet et du simple fait qu'il y a un monde dans lequel il est. Il s'agit ici d'une relation profondément dialectique. La dimension de l'autre est ramenée au soi dans l'incorporation/perte de l'objet. La « *corporéité devenue recherche du dehors par le dedans, et du dedans dans le dehors, écrit Merleau-Ponty. La corporéité, comme agir, devenant d'elle-même agir, se mettant en jeu en ce qu'elle est dans cet agir (...) l'incorporation est expérience ontologique*⁷⁹ ».

L'incorporation est donc puissance d'articulation du réel : l'objet (ici le pouvoir) n'est pas issu de l'apparition de l'autre, il advient comme objet de la possibilité même de sa propre perte. L'objet comme identité irréalité demeure et devient une altérité fantasmatique. L'objet pouvoir est donc un objet absent et présent, et c'est de l'acte d'incorporation qu'il émane. Il y a donc ici instauration d'une division centrale qui coupe le réel et la présence/absence de l'objet en instaurant l'autre dans ce même réel. Attention, le lieu de l'autre n'est pas un lieu absolu, retiré et refermé sur lui-même : l'autre, c'est la présence du monde ambiant, le champ d'immanence dans lequel naissent les sociétés et le monde social-humain. Ce n'est pas le lieu d'une altérité pure retirée du monde. Dans l'instauration de ce monde, l'expérience de l'objet en soi est mise « hors jeu ». L'Autre et l'objet pouvoir ne peuvent être tenus ensemble et refermés sur leur union, tout comme ils ne peuvent être absolument séparés. Ainsi, si les pratiques sociales et politiques fondent l'objet, c'est qu'elles n'en ont pas toujours un : pour être, elles doivent l'instaurer, l'instituer, le décider.

Nous avons vu que l'hétéronomie était liée à l'absence de l'objet pouvoir, est-ce à dire que l'autonomie émanerait de l'incorporation de l'être même de l'objet pouvoir ? Non, car il y a de l'autonomie en jeu au sein même de l'acte d'incorporation hétéronomique :

⁷⁷ *Ibid.* p. 134.

⁷⁸ *Ibid.* p. 134.

⁷⁹ *Ibid.* p. 135.

n'oublions pas qu'il s'agit d'un acte découlant de la libre volonté d'un sujet humain qu'un monde précède toujours. Ainsi, l'hétéronomie n'est pas en raison de la perte de l'objet, elle advient en tant qu'activité, en tant qu'acte et représentation. L'hétéronomie et le passage au politique n'adviennent que dans le refoulement de l'objet pouvoir et l'histoire, chez Gauchet, peut être lue comme un lent retour du refoulé. Si on ne peut abolir la limite qui sépare le dedans du sujet-étant qu'est l'humanité du dehors constitué par le monde social-humain, monde qui précède l'advenue du corps comme corps politique, il n'en demeure pas moins que le concept d'incorporation opère leur articulation, et que cette articulation se joue en fait comme une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur ou les deux termes sont réunis au sein d'une synthèse disjonctive qui se joue au cœur du sujet. L'incorporation est donc ce qui articule la division, la conjonction/disjonction de l'autonomie et de l'hétéronomie, ce qui articule le temps de l'institution du social et celui de l'instauration d'un devenir caractérisé par la relation d'objet. Une dimension d'altérité surplombe l'expérience mondaine des sociétés, elle est nécessaire et fondamentale. Ce que le rapport dialectique entre les pôles autonomie/hétéronomie démontre, c'est que les possibles politiques et le corps social sont indissociables, mais qu'ils ne peuvent se rejoindre dans une synthèse finie et totalisante. Son émergence est liée à l'émergence du monde social-humain qui, comme corps historique, est corps politique.

Ceci pourrait nous faire tomber dans l'illusion d'un corps politique comme réalité objective prédonnée et naturelle. Mais il en va tout autrement. La société ne peut être que dans l'impossibilité d'une identification parfaite de soi avec soi, une identité intérieure repliée sur elle-même qui précède le monde. Elle ne peut être que par l'impossibilité de sa réflexion absolue avec elle-même. Elle ne peut être qu'en rapport avec l'extérieur, avec un dehors. Ce n'est qu'à partir de cette division qu'un corps social peut être et devenir. La société et le monde social-humain s'apparaissent à eux-mêmes : ils se réfléchissent dans le fait brut d'une impossibilité d'être réunis. Ils ont une origine, origine qui reflète la part d'altérité d'un sujet humain toujours précédé par le monde. Il y a advenir à soi de la société, et c'est en elle-même que s'incarne la réflexion du fait qu'il y a société, réflexivité où elle s'apparaît et se constitue, tout en excluant l'origine de son être de toute forme de savoir. La société ne peut donc être totale, elle ne peut tenir en une unité comme corps social : le

pouvoir en appelant la fragmentation ontologique du corps social en son être même. La réflexivité de la société est donc celle de sa dispersion, de sa non-coïncidence avec elle-même. Le social est donc multiple : il est monde. Le corps social est corps social seulement en tant que corps-monde, en tant qu'élément de sens. Son unité passe par sa division d'avec lui-même. Le corps social est donc à la fois monde, politique et développement historique.

S'il y a téléologie, c'est dans cette convergence herméneutique de l'être du social : il ne se trouve que dans l'élément du sens. Le monde social-humain est promis dès le départ à une constitution et à une organisation qui synthétise ce qui est fragmenté en soumettant les divisions au primat de la Loi et de l'ordre, au primat d'un pouvoir Un. La société est, dans son apparaître même, un pensable : elle a du sens. Cette convergence herméneutique est toujours là à ouvrir les possibles, mais aussi à déterminer fatalement la destinée de toute volonté humaine : les humains n'ont pas le *choix* de choisir, d'exercer leur intentionnalité et leur liberté, et ce, même si leur aventure advient d'un non lieu, d'un irréfléchi. La négation propre à cette intentionnalité ne peut être surmontée, elle est indéfiniment reportée et sans but, ouverte aux possibles qui organisent de l'histoire. Le développement du monde social-humain suit donc une trame temporelle dans laquelle se réfléchit l'irréfléchi de l'origine. La discontinuité pure entre les deux moments, le moment d'origine et le moment de soi, se trouve donc toujours à être surmontée dans l'articulation effectuée par l'incorporation entre les différences d'origine et d'altérité de la Loi, reprise au sein d'une réflexivité limitée. La coupure pure est donc intenable, l'accomplissement de l'incorporation de l'origine étant la suppression de l'objet. Soi et Autre sont donc simultanés et irrémédiablement séparés dans leur être-au-monde, dans leur co-présence à un monde commun.

4.3 - Sens, histoire et devenir

Le sens de l'être du monde social-humain s'invente donc toujours au delà du donné : c'est le rôle de l'originel nourricier, de l'invisible, que de toujours cohabiter avec nous sur le plan du visible. L'horizon sur lequel il projettera le sujet humain est double. Il s'agit d'une part d'un horizon structural immanent aux pratiques sociales, horizon qui émerge des profondeurs de l'histoire pour s'y maintenir durant toute l'histoire. Gauchet cherche à en

dégager les lois logiques qui gouvernent l'histoire politique de l'humanité et qui lui donnent sa nécessité. Mais simultanément, cette tâche se fait tout en instituant une transcendance au sein de l'immanence, un absolu terrestre – notre propre altérité constitutive, qui ouvre les possibles de l'histoire. Ce sont là les deux éléments de l'ontologie du social historique qui sert de socle à l'anthroposociologie transcendantale. Dégager cette structuration originaire du social demande non seulement de penser conjointement la diachronie de l'histoire et la synchronie l'origine, mais de penser cette articulation comme *manque à être* : l'origine est une limite au logos, limite à notre connaissance, limite qui en appelle de notre être même. Ce manque signifie plusieurs choses. Premièrement, ce manque signifie le recouvrement d'un certain rapport à soi, d'une autonomie oubliée et *refoulée* dès son expression première et son acte d'origine. Mais ce manque possède aussi une dimension fortement constitutive : la négation du *choix*, ce refus – voire le refoulement de tout pouvoir-être est, corrélativement, sa plus pure expression. La négation a ici fonction d'affirmer, il ne s'agit pas d'une négation pure dont ne résulterait que néant, mais bien d'une négation déterminée, qui élève⁸⁰ ce qui est nié. La négation semble jouer un rôle déterminant qui réside dans l'articulation entre l'intentionnalité qui détermine la Décision instituante et la structure signifiante qui en découle. Ces deux univers sont chez Gauchet des impensables, lorsque pris séparément. Ainsi, la transcendance est double : elle concerne à la fois le caractère essentiel des vécus intentionnels de l'humain dans sa dimension ek-statique (un humain constamment hors de lui-même, ouvert et libre en son être) et dans sa dimension structurale (qui détermine les formes politiques en leur être). Tout se joue comme s'il y avait chez Gauchet un dédoublement du signifiant : un signifiant pur et transcendantal (sujet de l'intention et sa liberté ontologique) et un signifiant structurel qui détermine sa forme empirique. Il y a transcendance d'intention et de structure chez Gauchet. C'est sous cette double transcendance que peuvent se marier structure et intention dans une dynamique qui ouvrira les possibles tout en les déterminant en leur nécessité historique.

⁸⁰ Je réfère ici au concept d'*aufheben* qui signifie simultanément supprimer, conserver et soulever. Ainsi, il y a une forte dimension positive à la négativité chez Gauchet et la positivité exprime, simultanément, une dimension fortement négative. Ici, le sujet ne fait son entrée dans l'histoire qu'au prix de sa propre négation. Voir Hegel, G.W. F. : *La Phénoménologie de l'esprit I* (Trad. Jean Hyppolite), Bibliothèque Philosophique, Éditions Aubier Paris, 1941, p. 19 (note en bas de page pour la traduction).

Le mariage entre l'empirique et les éléments de cette sphère idéelle déterminera la dynamique de l'histoire. Cette sphère a pour double rôle de déterminer les balises à l'intérieur desquelles se meut l'histoire tout en laissant les possibles ouverts. Elle détermine les formes particulières de la division et de la structure qu'une société prendra tout en ouvrant ses possibles : l'intentionnalité inconsciente réalise la liberté du sujet de l'histoire en choisissant en faveur de X ou Y, ce qui n'était qu'un faisceau de possibles. Cette sphère idéelle se trouve à être une réalité qui dépasse les pratiques politiques et expressions singulières du pouvoir. Cette sphère fonctionne donc comme un *a priori* universellement valable qui s'élève au niveau de pur transcendant et qui n'implique pas de références aux pratiques particulières, mais ne se trouve à être saisissable que via ces dernières.

Au niveau empirique, la structure de division du social relève de l'expression symbolique particulière de la Loi, du pouvoir et des pratiques qui déterminent sa forme particulière. Elle ne peut être saisie que dans l'élément du sens. Mais si le symbolique détermine le sens du réel pour une société, il se présente pour ce qui est absent et inexprimable : le transcendantal, le dehors, le domaine de l'Autre, l'originaire. Ainsi, tout existant politique est caractérisé par ce noyau invariable, le noyau de la sphère idéelle dans laquelle se rejoignent l'intentionnalité inconsciente et la structure de la division. Cette sphère idéelle constitue donc l'essence qui détermine et ouvre toute forme particulière du monde social-humain. Ces formes particulières en dépendent en leur être même. Tout fait politique est en fait une variation eidétique de cette sphère idéelle. Cette essence est donnée par la structure ontologique du social, mais cette dernière n'est pensable qu'en fonction du rapport entre l'intentionnalité et la structure signifiante qui découle de ses actes. L'ouverture des possibles et la nécessité structurale ne s'excluent pas dans l'histoire telle qu'élaborée par Marcel Gauchet. En fait, on peut observer chez lui deux fonctions historiques propres cet univers idéal. La fonction structurale demande la mise entre parenthèses du sens vécu et de la question du sujet pour faire ressortir la loi de division qui objectivise les pratiques humaines ; pendant que l'intentionnalité inconsciente a pour fonction d'ouvrir les possibles du sujet humain en son être même comme source du sens. Les dispositions fondamentales créées par la sphères idéelle de la structure et de l'intentionnalité inconsciente détermine les

« quelques façons possibles d'assumer un nombre lui-même défini de contraintes constitutives – façons qu'on est obligé d'assimiler à des choix non parce qu'elles seraient adoptées en connaissance de cause ou témoigneraient de la puissance imprévisible de notre imagination instituante, mais dans la mesure où il est de leur teneur même de ne pas se laisser rapporter à des causes qui décideraient en leur prévalence. Elles ne tombent pas du ciel ni ne naissent du néant : elles s'enracinent dans un corps restreint de conditions primordiales dont elles exploitent et expriment les virtualités prédéterminées, conditions qui intéressent la définition d'ensemble de l'établissement collectif⁸¹ »

L'ouverture dernière de l'histoire vient donc de l'intentionnalité qui vise et détermine l'univers de la logique structurale de la division. Elle opère d'une « énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes et notamment de leur conscience d'eux-mêmes⁸² ». Ces actes instituant ne sont donc pensables que si la structure originaire peut être donnée intentionnellement et non comme structure langagière autonome. Intentionnalité et structure renvoient l'une à l'autre en donnant à l'histoire à la fois son ouverture et sa détermination. Aucune synthèse ne peut être totalement effectuée, cette sphère idéale étant la manifestation de la dualité de l'histoire et des possibles du monde humain-social. Le structuralisme de Gauchet est fondamentalement ouvert. Il lui permet de retisser la continuité du fil d'une histoire du point de vue universel à partir des discontinuités historiques. Ces ruptures ne sont donc, en dernière analyse, ni le résultat du hasard, ni celui d'un déterminisme historique. Pas de négation déterminée, pas de progression, pas d'unité possible sans la dualité, mais le déplacement constant d'une structure, résultat de la liberté de l'intention du sujet humain. En saisissant le pouvoir comme vécu intentionnel et comme structuration première, l'originaire gauchetien ne fait rien d'autre qu'ouvrir la relation qui les lie. Une corrélation directe existe donc entre l'objet de l'intentionnalité inconsciente transcendantale - le pouvoir - ses modes de réalisation structuraux et leur origine.

La tâche de Gauchet est donc de préserver la transcendance intentionnelle du sujet humain, transcendance qui est campée au sein même d'un horizon immanentiste et structurel. Ce faisant Gauchet respecte la relativité des incarnations spécifiques de la structure tout en

⁸¹ Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985. P. XIII.

⁸² *Ibid.* p. XX.

évitant le piège d'une détermination structurelle trop forte, celle d'une structure fermée sur elle-même, système fermé qui renvoie sans fin le signifiant au signifié, ce qui donnerait à l'histoire une forte téléologie. Les données individuelles et particulières reposent bien sur le sens, mais ce dernier n'est pas réductible au donné de la conscience intentionnelle, individuelle ou collective. Il est à saisir dans le rapport entre l'intentionnalité inconsciente et la structure et ce rapport ne peut être saisi qu'en questionnant le statut du devenir au sein de l'anthroposociologie transcendantale. Nous sommes conscients que certains peuvent voir cette figure du sujet transcendant comme une entité métaphysique abstraite qui déterminerait tout d'un espace quasi divin. Seulement voilà, cette transcendance est en quelque sorte soumise à un monde de sens qui précède toujours le sujet et l'expérience qu'il fait du sens (de son origine, de la nature, du temps, voire de l'être même). Elle est toujours prise dans un devenir. Devenir et transcendance sont donc tenus de part en part dans leur tension et c'est ce qui rend l'œuvre historique de Gauchet unique en son genre. L'intentionnalité inconsciente et la structure intentionnelle sont élevées au niveau du domaine transcendant comme différence d'origine ou du pur signifiant. Ils forment ainsi une sphère idéelle qui ne peut être signifiée symboliquement que par l'existence d'un signifiant politique particulier. Cette sphère idéelle et transcendantale donne donc à l'histoire son caractère ambigu, son ouverture et sa détermination. Elle est donc un donné majeur pour comprendre un problème central propre au concept d'histoire chez Gauchet : celui du devenir.

L'aspect phénoménogoci-herméneutique du structuralisme tel que pratiqué par Gauchet nous empêche de réduire sa pensée à une pensée du survol d'un pur sujet transcendantal ou de la réduire à un déterminisme historique de type hégélien. Gauchet ne serait ni totalement husserlien, ni totalement hégélien. Il se tient quelque part entre ces deux pensées. Comme nous l'avons démontré dans ce chapitre, cette vision historique du sujet humain possède une forte tonalité herméneutique, un volet qui vise à interpréter l'expérience politique universelle des humains pour mieux comprendre comment s'y rattache et se démarque l'expérience spécifique européenne et moderne en l'insérant au sein du devenir universel des sociétés humaines. L'amplitude de l'œuvre appelle donc à se demander si l'ambition derrière ce projet relève de l'ordre des problèmes reliés à l'histoire ou s'il n'est pas plutôt d'ordre plus général et universel, d'ordre théorique et philosophique. Dans la

continuité du structuralisme, Gauchet lie l'interrogation sur les *conditions de possibilité du monde humain-social*, ce qui fait que l'homme est social par nature, à *ce qui ordonne le devenir des sociétés humaines*. Et c'est justement le principe de division qui permettra à Gauchet de lier cette interrogation sur le sens profond de l'intentionnalité (l'être) à la connaissance d'un fait social universel (le politique) au sein de l'expérience concrète du devenir. Le structuralisme, tel que le pratique Gauchet, n'exclut ni la notion de sujet, ni l'émergence de sens nouveau, la détermination systémique de la structure étant toujours limitée par la liberté du sujet. La loi de la transformation structurale de la division accompagne les actes signifiants, mais sans soumettre les possibles à une détermination absolue. L'énigmatique liberté transcendante du sujet humanité cohabite donc avec un déterminisme historique - déterminisme de la négativité en acte (le refus). Ces deux dimensions se côtoient sans s'exclure chez Gauchet⁸³.

Comme l'a maintes fois défendu Marcel Gauchet, cette histoire du point de vue universel ne peut être réduite à une philosophie de l'histoire au sens hégélien ou marxiste du terme. L'histoire n'est pas celle d'un processus causal au sein duquel se réalise quelque chose qui réalise en même temps l'histoire (l'Esprit ou les modes de production). Rien n'oriente et ne détermine totalement les choix humains en fonction d'une finalité historique. L'herméneutique historique opérée par Gauchet, malgré la prédominance de la structure anthropologique fondamentale, ne saurait être réduite à l'application d'un déterminisme historique qui tend à phagocyter tant l'historicité des événements que les ruptures et les discontinuités propres à l'histoire, en les enfermant dans une totalité qui se déroule téléologiquement à partir d'elle-même. Gauchet nous dit bien que l'humain « *peut être religieux*⁸⁴ » et non qu'il doit nécessairement l'être, car il aurait très bien pu en être autrement.

⁸³ C'est ce que signifie, à ce qu'il me semble, l'expression « (...) *traiter en termes kantien la découverte hégélienne [de l'histoire]* ». Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, p. 75 (aussi, pp. 72 à 75), 2003.

⁸⁴ Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la Religion*, Coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, Ed. Grasset et Fraguère, 2004, pp. 40-41.

Dans sa vision de l'histoire, Gauchet recherche autant à éviter un idéalisme naïf qu'un matérialisme aveugle. Il veut, d'une certaine manière, dépasser l'opposition entre idéalisme et matérialisme en centrant son approche sur une ontologie du social historique, cet « absolu terrestre » maintes fois évoqué par Gauchet. Mais cet *a priori* n'est rien s'il n'a pas une réalisation effective au sein même de l'expérience anthroposociologique fondamentale du sujet humain, expérience qui déterminera non seulement le passage au politique du sujet humain, mais qui servira de terrain commun à l'hétéronomie et à l'autonomie. L'entrelacement du noyau dur anthropologique et de l'expérience sociologique fondamentale du religieux s'est traduit sur le terrain d'une analytique du devenir de l'humain-social sous l'angle du pouvoir. Comme nous l'avons vu, au niveau sociologique, la phénoménologie de la religion est, chez Gauchet, une phénoménologie du pouvoir. L'analyse historique du phénomène religieux, et plus particulièrement l'analyse du religieux dans les sociétés primitives, devient un cas limite du politique, un cas dans lequel l'institution d'un sens et de sa possible transformation sont posées. L'expérience politique du sujet humain est ainsi constituée par la cohabitation d'une détermination structurale et de l'institution humaine. Nous sommes alors devant un syncrétisme théorique qui lie une vision profondément ontologique et transcendante à son « développement » historique et spéculatif au sein même de l'expérience politique. Gauchet veut, au sein de sa philosophie de l'histoire, préserver une liberté transcendante — liberté dont la manifestation la plus forte se trouve à l'origine, tout en posant un déterminisme historique fort en la nécessité structurale⁸⁵. Il va sans dire que l'on a à faire à une pensée sous tension. Cette tension se joue entre la liberté transcendante du sujet-humanité et le développement spéculatif structural au sein du devenir historique. Cette tension semble se résoudre dans l'aspect herméneutique du concept d'histoire chez Gauchet. Et c'est au sein de cette tension que la clef du rapport à la philosophie de l'histoire se trouve.

En faisant une histoire politique de la religion, Gauchet s'attaque au problème du rapport entre le sens historique du social en perpétuel transformation et son caractère éminemment ontologique, permanent et transcendantal. En effet, pour Gauchet, l'interprétation du sens de l'histoire a été dénaturée par les interprétations discontinuistes et évènementielles de l'histoire. Comme nous l'avons noté au chapitre trois, le type d'histoire

⁸⁵ Déterminisme qui semble montrer une libération progressive de l'emprise de l'Autre.

structurale qui met à jour la cohérence systémique des *pensables*, telle que l'a tracé Foucault avec les *épistémès*, ne nous apprendrait rien d'intelligible quant au lien qui existe entre le général et le particulier. On en resterait avec des *épistémès* qui se succèdent, repliés sur eux-mêmes et en rupture avec ce qui précède, ce qui enlève toute possibilité de saisie d'un sens et d'une continuité historique. De plus, ce type de philosophie, qui montre la toute-puissance du signe sur le sujet qui parle élève le langage à un niveau où il devient indépendant des sujets qui le parlent. Mais simultanément, le texte gauchetien peut être lu comme l'affirmation du primat du transcendantal et de l'ontologique sur l'empirique. En effet, s'il y a quelque chose comme la mise à jour d'un parcours historique unique et universel du monde social-humain, c'est dans l'interprétation qui est faite qu'il trouve son ouverture, c'est-à-dire le mouvement de son être même. La reconstruction théorique d'une raison historique se fait donc par le sens chez Gauchet, le lien entre les discontinuités n'en est pas un de causalité, mais bien de sens. Il y a convergence herméneutique de ce qui est au-delà des limites du *logos*. Ainsi, l'interprétation, plutôt que d'être une mise à distance, une torsion de l'histoire par l'historien, se trouve à être la condition de possibilité la saisie de son sens et de son être même, de sa mise à jour comme *monde*. Le sujet humain est toujours dans un monde de sens qui le précède. Gauchet s'attaque donc aux problèmes des interprétations philosophiques de l'histoire. Si interprétation il y a, elle doit être ontologique.

Le parcours historique du monde social-humain tenant essentiellement dans l'interprétation qui en est faite, les problématiques du sens (herméneutique) et de la connaissance des faits ontologiques (phénoménologie) ne peuvent que serpenter et s'onduler l'une dans l'autre tout en étant distinctes. Ces problèmes et ces questionnements sont profondément interdépendants tout en étant irrémédiablement séparés. Il ne s'agit pas de mettre à jour la vérité absolue d'un signifiant pur et transcendantal, mais bien de fonder ontologiquement le devenir du politique, et ce, malgré la division et la discontinuité qui nous sépare de son dévoilement originel. Ce dévoilement serait donc en fait un voilement. Cette division originaire est non seulement le principe de cohérence de la manière gauchetienne de faire de l'histoire, mais elle est aussi le principe transcendantal du devenir historique du monde social-humain. C'est ce qui lui donne son caractère ontologique, ce qui l'appelle en son être même. Ainsi, une interprétation ontologique se fait en deux temps chez Gauchet. Ils

s'entrelacent et sont inséparables, impensables l'un sans l'autre. D'une part, il s'agit d'une analyse de l'origine d'un phénomène. C'est là l'essentiel de l'aspect phénoménologique de l'anthroposociologie transcendante. D'autre part, il s'agit d'appréhender le sens du développement historique de ce phénomène.

Cette entrée explicite dans le principe d'historicité, cette mise en jeu de l'origine, est simultanément l'entrée en scène d'un savoir théorique dans l'expérience politique de la religion. D'emblée, il s'agit d'une quête de sens. La thèse de Gauchet peut ainsi se résumer au fait qu'ontologiquement, l'expérience du pouvoir est une expérience de sens, une expérience de la signification, une expérience de pensée. Le fait d'établir la division comme principe de cohérence fait en sorte que l'on ne peut réduire la totalité de l'histoire du développement du monde social-humain à une suite de moments diachroniques, on ne peut faire entrer l'organisation de ce développement, son origine dans une suite de moments historiques se connectant les uns aux autres par le déploiement d'une détermination historique. Le jeu dialectique est, pour Gauchet, toujours ouvert. Ce qui est suggéré ici, c'est un principe historique qui pourrait rendre à chacun des moments du développement à la fois une détermination et une ouverture des possibles.

Ce type de méthodologie s'inscrit contre les interprétations déterministes qui, non seulement enferment le développement historique du sujet humain dans le devenir de sa conscience, devenir réduit au développement dialectique d'une raison historique, mais qui réduit justement ce développement au fait de la toute-puissance de la conscience qui advient à elle-même, la posant comme immédiate au monde : il apparaît toujours déjà médiatisé dans le *logos*. Simultanément, la thèse d'une intention qui rend possible le monde social-humain est laissée de côté. Ces logocentrismes forts des philosophies de la conscience sont en partie abandonnés chez Gauchet. Le *logos* y est toujours rencontré décentré. Quelque chose se joue derrière la conscience souveraine du sujet humain. En ce sens, il s'inscrit aussi bien contre la phénoménologie husserlienne que l'idéalisme hégélien. Si la dette méthodologique de Gauchet envers l'*epochè* et la réduction eidétique de la religion est évidente, c'est pour mieux dépasser la thèse centrale de Husserl, soit le primat de la conscience sur le monde. Malgré les différences fondamentales qui opposent ces phénoménologies, un point commun les unit :

c'est par la conscience du monde que le monde est, que l'être même des choses peut apparaître, à partir de la certitude sensible de l'objet (Hegel) ou dans la primauté de la conscience du sujet (Husserl). Une des grandes différences entre ces deux pensées réside dans le point de départ⁸⁶. Pour Hegel, le point de départ étant la certitude sensible de l'objet, son immédiateté à la conscience, et le mouvement qui les lie, tandis que, pour Husserl, il s'agit plutôt de rendre compte de ce qui rend possible l'apparaître de l'objet : la visée intentionnelle, l'intention signifiante qui le vise et qui est simultanément la mise à jour de *l'ego transcendantal*. Un monde sépare ces approches, mais en elles, le primat de la conscience, comme concept ou comme *ego cogito*, demeure.

Le lien qui lie l'interprétant, l'historien qu'est Gauchet et l'interprété, l'histoire universelle du monde social-humain, n'est pas un lieu de survol, comme l'est par exemple celui de Hegel, position qui peut rendre compte de la réflexivité complète de la conscience et des choses. On sait que le lieu de ce dernier est pour ainsi dire absolu. Non plus que ce lien ne doit affirmer le primat de la conscience sur le monde comme chez Husserl. Afin de mieux comprendre le rapport que Gauchet entretient avec la pensée hégélienne, nous nous attarderons tout d'abord aux implications de ce que Gauchet a appelé les thèses diplopiques⁸⁷. Pour occuper le lieu qui rend à la fois l'ouverture et la détermination du monde il a été vu que Gauchet doit procéder à une double *epochè*, une double réduction qui court-circuite à la fois le sens premier et le primat de la conscience au profit de l'inconscience intentionnelle et de la structure qui découle de ses actes. Si Gauchet s'en tenait à une réduction eidétique traditionnelle, il se mettrait, lui-même et ses préjugés, entre parenthèses pour procéder à l'*epochè* de la chose même dans le but de mettre à jour l'intention signifiante d'un sujet transcendantal et non pas une sphère idéale qui agit comme un véritable réservoir de sens, mais qui, simultanément, semble précédée par le monde dans lequel elle est. Pour y arriver, il devrait donc prendre une position phénoménologique face au monde. Il se placerait donc à la fois dans l'histoire et hors de celle-ci pour avoir accès aux choses mêmes. Ces types de discours sont diplopiques, c'est-à-dire qu'ils rabattent l'objet et le sujet l'un sur l'autre pour

⁸⁶ Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition pp. 40 à 43.

⁸⁷ Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique I », *Textures*, Vol. 4, No 5, Bruxelles, 1973, pp. 115-120.

qu'ils se réunissent dans leur mutuel renvoi dialectique, incapables de se tenir d'eux-mêmes dans leur essence.

Selon Gauchet, on peut attribuer deux attitudes théoriques aux thèses diplopiques⁸⁸. D'un côté, la thèse husserlienne de la pleine puissance du sujet et de sa conscience sur le réel par son discours sur ce dernier et de l'autre, celle défendue par Foucault et Lacan qui affirme l'impuissance du sujet sur les signes et le primat de l'unité et de l'universalité du langage sur le sujet qui parle. La puissance du sujet, c'est donc sa puissance absolue sur les signes, puissance créatrice de la pensée en sa réalisation effective : en se réalisant, elle réalise le réel. Le point de départ de cette position est donc la position du sujet transcendantal qui précède le monde, qui lui fait face. Tout se joue somme si le monde ne nous précédait pas, comme s'il naissait et se développait avec la naissance et le développement de la conscience du sujet. Le monde devient alors un fait de conscience par sa conversion réflexive. Il y a donc d'un côté le monde qui tient en soi et le sujet qui est en lui-même.

Dans l'ouverture initiale qu'elle fait du monde, la conscience abolit la division sujet/monde pour faire apparaître une troisième dimension : par sa conversion réflexive, le monde en soi devient aussi un monde pour soi. Le réel ne tient plus de lui-même, il devient le corrélat de la pensée et de la conscience. Le monde et la conscience du sujet transcendantal communient dans une unité qui gomme toute division. Cette pensée réflexive fait dériver le monde de son activité, il est une conséquence, il dérive d'une source de sens éternel, celle du cogito et de son *intentum*. Mais le défaut de cette position de survol vient du fait que la conscience réflexive ne peut reconstituer et récupérer la totalité du monde en son être même : elle ne peut être qu'en s'ayant elle-même comme point aveugle (on ne peut avoir conscience d'avoir conscience ou se sentir sentant). Elle n'apparaît que déjà en marche vers un objet. Elle peut ressaisir le monde en sa totalité sauf elle-même. Elle est incapable de se saisir de manière autoréflexive. Ce serait comme essayer d'être conscient de la conscience, de se percevoir percevant ou bien rêveur rêvant. Pour y arriver, comme le dit Hegel, « *Cet en-soi doit s'extérioriser et doit devenir pour soi-même ce qui signifie que cet en-soi doit poser la*

⁸⁸ *Ibid.*

*conscience de soi comme étant une avec lui*⁸⁹ », ce qui n'est pas le cas chez Husserl. Pour Hegel, entrer en soi c'est donc aussi sortir de soi. La conscience réflexive évoque donc un objet avec lequel elle ne peut coïncider, elle en est séparée et pourtant, elle fait unité avec cet objet de par leur séparation. Si Hegel pose une distance entre la conscience du sujet et ses objets, ce n'est que pour mieux la supprimer. L'en-soi apparaît toujours pour nous, il est toujours déjà spéculatif, cette extériorité est toujours rencontrée intériorisée. L'objet a alors la triple marque de signifiant, de devenir et de sens. Ce qui manquerait aux positions ontologiques (dites abstraites par Hegel) c'est une position absolue et spéculative au sein de laquelle sujet et prédicat coïncident de manière absolue. Chez Hegel, il ne peut y avoir de point aveugle du simple fait que le sujet est concept, il est devenir, il n'a pas à en rendre compte, à ignorer ou à substantifier ce point aveugle sur lui-même : la réflexivité étant son acte même de naissance. Il a pour naissance l'acte même de la réflexion. Il y a donc toujours dans la position de survol du sujet transcendantal un irrfléchi.

À cette position correspond un autre pôle : celui de l'impuissance même du sujet sur les signes, et même de sa disparition dans le signe. Il s'agit essentiellement d'une influence de l'hégélianisme sur les positions post-structuralistes foucaldienne et lacanienne : le primat du concept. Ces positions poussent le concept à être régi par sa seule économie interne, par sa loi interne, par son mouvement dialectique propre. Le concept est sujet⁹⁰ et ce, indépendamment des consciences qui l'élaborent. C'est la suprématie du concept (chez ces deux auteurs, il prend la forme du langage) sur la conscience des sujets. Cette pensée dit donc que le monde se signifie indépendamment des sujets, tout en remettant profondément en cause sa véracité ultime : il n'est que discontinuité, il est dépourvu de sens. Le monde n'est plus monde, il est langage. Ainsi, l'interprète doit, afin de pouvoir apercevoir l'être même des choses et d'en saisir le sens, se défaire à la fois de la position de survol et de la continuité absolue entre elle et le monde – c'est-à-dire de toute conception objectiviste de l'espace qu'occupe la conscience de quelque chose – et de la suprématie du signe et du concept sur la conscience.

⁸⁹ Hegel, G. W. F : *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Tome I, Aubier, 1941, France, P. 24.

⁹⁰ *Ibid.* p. 19.

Pour Gauchet, ce serait plutôt dans la composition même de sa signification que la possibilité de trouver l'être du social apparaîtrait⁹¹. C'est en le dédoublant, en en faisant un être-autre qui ne saura jamais être équivalent à l'original que le monde social-humain s'institue. La substance du social est donc la scission du simple de son unité en deux, en une dualité sans laquelle son être diplopie replié sur lui-même devient une abstraction inintelligible, une cécité sur son propre point aveugle, sur ce qui le fait être – son origine. L'être du social, c'est sa différence d'avec lui-même et cette différence prend pour forme celle de la division qui agit, simultanément, comme principe de cohérence à l'histoire universelle. Mais si l'être c'est la division et son retrait, il est simultanément retour à l'unité, dépassement des pôles dans le déploiement de son sens. Le social et sa structure se réfléchissent donc bel et bien en-soi mais dans un être-autre, dans le mouvement négatif de l'interprétation, dans le devenir interprétatif. Il n'y a donc pas de réflexion absolue possible entre le social et son sens : ce dernier est toujours à être repris et interprété. La logique chez Gauchet est une logique du pas tout. Si la structure du social était parfaitement réflexive, si sa reprise synthétique au sein d'une totalité indifférenciée était possible, l'interprétant serait pris dans un mouvement sans fin, son action étant toujours renvoyée au social et ce dernier renvoyant à l'interprétant dans une pensée circulaire, ce qui constituerait un cul-de-sac dialectique⁹² ou un structuralisme tautologique. On assisterait soit à la dissolution de l'interprétant en raison du pouvoir absolu du signe sur tout sujet interprétant, du pouvoir même du déploiement d'un langage qui ne serait plus celui du sujet tout en émanant de ce dernier, soit au retour de la puissance absolue du sujet sur les signes. Nous serions pris dans un structuralisme binaire et fermé, dominé par le jeu de l'œuf et de la poule. Ce ne serait donc que depuis le lieu occupé par l'interprétant, ici Gauchet, que la possibilité de réunir au sein d'un devenir structural et d'une intentionnalité inconsciente libre et ouverte la totalité des incarnations du social dans l'histoire devient possible. C'est la diversité même des

⁹¹ Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique I », *Textures*, Vol. 4, No 5, Bruxelles, 1973, pp. 115-120.

⁹² Contrairement à cela, chez Hegel, si la totalité est indifférenciée, elle comporte des moments, donc de la différence. La « synthèse » hégélienne n'est rien d'autre que la différence disparaissante (une différence qui n'en est pas une); mais une différence tout de même. À l'exemple du phénomène, dont l'essence est de ne pas avoir d'en-soi qui se tient sans pour-soi, ou dont l'essence est de ne pas en avoir ou dont l'être est à la fois un non-être.

différentes incarnations de la division qui fait apparaître l'unité de l'histoire universelle du monde social-humain.

La première clef du rapport entre sens et histoire chez Gauchet réside donc dans le devenir interprétatif de cette dernière. Sa naissance et son origine sont simultanément un advenir et un devenir du sens. L'histoire passe directement de sa propre extériorité à elle-même et, simultanément, elle ne peut exister en-soi sans être-pour-un-autre. C'est à partir de cet être pour un autre que le retour en-soi peut être possible. Le mouvement de l'interprétation est donc double : de l'intériorité de l'histoire vers son extériorité et de l'extériorité vers l'intériorité. Ainsi, l'histoire est un espace à entrées multiples. Elle assure à l'entreprise de l'interprète une irrémédiable discontinuité par laquelle elle est toujours à être interprétée, à l'infini. Il n'y a pas de réflexivité accomplie entre l'histoire et l'interprétation, mais il y a un devenir de la réflexivité. S'il y a donc une certaine réflexivité entre l'histoire et les interprétations qui en sont faites, ce n'est pas dans une transparence absolue entre l'historien et son objet d'étude qu'on la découvre, mais bien dans l'instauration de la question de l'être de cet objet et dans l'entrelacement de son sens et du monde. Autrement dit dans l'instauration d'une différence. La réflexivité, la relation dialectique entre le même et l'autre n'institue donc pas une identité qui se tient d'elle-même de manière absolue : cette réflexivité, entre la société et son être est à la fois imminente et un échec. L'interprétation renvoie à des faits dont le sens se joue derrière eux, et ce, sans les rendre transparents à eux-mêmes. Une scission existe entre l'histoire et les interprétations, instituant un mouvement toujours co-présent au monde, mouvement qui ne peut être que par l'échec constant de l'effort de retrouver le monde social-humain en une totalité, une unité absolue qui le rendrait transparent face à lui-même.

L'historien-interprète n'a donc accès que partiellement à ce monde : il n'y a pas de survol dialectique possible, le moment de la synthèse se retrouve toujours au-dessus du vide de l'être, ce qui repart le mouvement de plus belle. La différence l'être et l'interprétation qui en est fait n'est pas maîtrisable. Et ce, c'est sans aborder la différence entre ce que l'histoire nous a légué comme trace et le réel passé. Double différence donc : celle entre le passé et son devenir et celle qui la différencie d'elle-même comme objet d'interprétation. Une indécision

propre à l'interprétant est donc de mise : il ne saurait de quel côté attaquer cette double différence. Mais c'est justement cette indécision qui tire pour ainsi dire l'interprétant vers le réel : dans cet écartèlement, le réel, qui est au-delà des mots, s'ouvre alors à l'interprétant : ce dernier doit s'enfoncer dans l'expérience pour avoir accès à un sens qui est à découvrir au sein du réel. C'est cette ambiguïté, celle de la *différence d'être* à laquelle l'interprétant fait face, qui ouvre le monde historique. Cette différence rend ainsi visible ce qui ne se montre que dans son propre retrait : l'être même de l'objet. Le pouvoir s'est dévoilé comme monde : loin de ses caractéristiques déterminées et à ses formes de réalisation particulières, il est en tant qu'il est, immanent à la logique même en laquelle il se déploie du simple fait qu'il est – la logique de la division. L'aspect ontologique de l'anthroposociologie transcendante relève donc de l'interprétation : c'est cette dernière qui ouvre la question à la fois de l'être et du sens dans le mouvement qu'elle institue. Être et sens sont liés : il y a convergence herméneutique de l'être et du sens et c'est dans l'interprétation qu'elle se trouve. Pour Gauchet, l'être est tout sauf un non-sens. S'ancrer dans le sens visé de l'intentionnalité, consciente ou inconsciente amène en retour « *l'ouverture de l'espace interprétatif et la décroison d'un monde – l'universel et le singulier inséparablement entrelacés de telle sorte que nul terme ne soit absent à l'universel et que lui-même ne soit nulle part incarné*⁹³ ».

La division comme principe empêche à la fois toute réduction complète, toute synthèse absolue et toute saisie totale de la division. La division permet à l'interprétant de révéler la facticité du monde de l'humain. Contrairement à la psychanalyse, pour laquelle l'herméneutique renvoie le réel au rang d'une illusion (la réalité est de l'ordre de l'insaisissabilité de l'inconscient), l'interprétation ontologique propre à l'anthroposociologie révèle de part en part un rapport au monde dont le sens n'est pas une illusion, mais une vérité à approfondir. Ce que l'analyse ontologique opérée par Gauchet nous dit, c'est que ce rapport au monde est historique et discontinu. Nous apercevons nettement ces caractéristiques dans les deux grandes phases d'analyse qui sont indissociables, qui s'entrelacent soit l'analyse de l'origine et celle de son rapport au développement historique. Cette entrée explicite au cœur même du principe d'historicité, cette mise en jeu de la discontinuité qui, historiquement, semble inintelligible, est simultanément d'emblée une quête de sens.

⁹³ Gauchet, Marcel : « Une psychanalyse ontologique I », *Textures*, Nos. 4-5, Bruxelles, 1973, p. 118.

Sens et expérience se rejoignent donc au sein de cette ontologie du social historique ontologique. Comme nous l'avons vu en entrée, l'idéalité, l'Autre, l'invisible, ce qui ne peut être qu'un espace irréfléchi et inintelligible est toujours entremêlé à la facticité et à l'expérience. Cette difficulté se trouve surmontée en plaçant le sujet non pas devant le monde, le précédant et lui donnant sens, mais en rendant primordial ce qui est déjà-là, ce qui nous précède, c'est-à-dire le monde. On ne coïncide pas avec le lieu d'où l'on vient. Il n'y a que non-coïncidence et c'est celle-ci qui fait le sens de l'être. Chez Gauchet, les catégories de sujet et d'objet, d'intériorité et d'extériorité sont ouvertes et fonctionnent comme un langage. La mise au jour de cette expérience première du politique fait apparaître la transcendance de la sphère idéelle, celle de l'intentionnalité inconsciente et la structure. C'est cette structure qui permet l'articulation de la division entre l'origine, signe de l'en-soi, lieu de l'irréfléchi de l'autonomie agissant comme signifiant pur et le pour-soi politique du corps social, le signifié. Mais nous n'avons pas accès au signifiant, c'est un espace irréfléchi. Tout ce à quoi nous avons accès, c'est à sa réalisation effective dans le signifié, nous n'avons accès qu'à la vérité historique dont il se drape. Signifiant et signifié sont articulés par le concept d'incorporation. Le monde des essences et de l'en-soi ne précède donc pas le monde historique, il lui est synchrone. C'est plutôt le monde qui déborde pour ainsi dire l'expression du signifiant. Il y a donc dépassement de la dualité entre l'empirique et le transcendantal en fondant l'histoire en intention. La remise de l'origine du politique dans le domaine de l'irréfléchi ne rend pas le phénomène inintelligible et dépourvu de sens, bien au contraire.

On peut donc dire que Gauchet place le sujet humain d'emblée dans le monde. Il met donc en parenthèse l'inauthentique extériorité du monde pour placer le sujet dans un mouvement qui relève de l'ordre de l'immanence. C'est bien d'une transcendance dans l'immanence dont il s'agit. Le sujet est donc enfoncé au cœur de l'expérience, il est de part en part rapport au monde. L'essence est découverte dans son origine, par la division originaire, mais elle est inséparable de sa facticité. Cette essence est donc toujours déjà réalisée dans le corps-monde du social, corps-monde dont on ne peut l'extraire. Sans celui-ci, elle ne serait pas. Ainsi, essence et facticité sont toujours liées. Ce que l'expérience originaire démontre, c'est l'émergence d'un « langage » silencieux et d'une historicité virtuelle. Le

langage de l'origine est lié à une intention qui dépasse le sujet de part en part : il n'est pas conscient de ce qui arrive, tout en posant constamment ses choix. C'est tout un logos, toute une pensée d'un dehors qui se trouve à être en fait au dedans, qui fait être et qui précède le devenir tout en lui étant coextensif. L'origine est éclatée : on se tient toujours dans le présent de l'expérience comme devenir autre.

L'originaire, ce n'est pas un moment qui serait derrière, c'est plutôt une non-coïncidence, une différence qui est source de sens. Le sens n'est donc pas le corrélat d'un lieu intelligible avec lequel il faut coïncider. La signification et la réflexivité débordent le monde, tout en conservant toujours cet espace irréfléchi qui les rend possibles. C'est seulement en s'enfonçant au cœur même de l'expérience de cette réflexion/irréflexion (conjonction/dicjonction) que le sens peut surgir. Il faut donc, pour qu'il y ait sens, aller là où il n'y en a pas, aller à la limite d'un lieu inoccupable pour la pensée, d'où les choses peuvent devenir compréhensibles dans leur devenir. L'essence ne peut donc être comprise qu'à partir de la division qui sépare l'être même de la chose de sa présence et son devenir dans le réel. La compréhension vient donc d'un engagement au cœur d'un langage impossible, celui de l'être même des choses.

On comprend donc pourquoi le refus de l'origine indivisée est si radical chez Gauchet : la division fait en sorte que l'on doive se déposséder de l'objet d'analyse pour l'approcher. Gauchet doit donc se détourner de la phénoménologie et penser le sens du devenir. Ce n'est qu'à partir de ce dernier que le principe d'historicité peut s'effectuer. Il faut toujours avoir en vue ce qui est à l'horizon du sens historique, la dépossession radicale, la coupure absolue d'avec soi des humains, un non-lieu, une présence-absence, un irréfléchi. Sens et essence sont donc pensés en leur co-apparaître et non comme une illusion. Contrairement à l'herméneutique psychanalytique, Gauchet fonde ontologiquement l'interprétation en faisant émerger un langage silencieux qui ne renvoie pas le réel au rang d'une illusion. Sa vérité tient simplement dans une réalité plus profonde à interpréter. Pour retrouver la fondation du politique, il faut donc s'en remettre à un principe antérieur, un principe des principes : celui de la division. Mais ce qui surprend, c'est que cette division se trouve toujours au cœur même de l'expérience, elle en est une partie inhérente, elle fait partie

des faits et on y a accès, en suivant Gauchet, en appréhendant la facticité pour elle-même. Ce qu'il analyse, ce n'est pas la recomposition de l'origine, c'est plutôt sa présence comme espace irréfléchi. L'entreprise vise donc à préserver la transcendance de l'expérience politique. Pour y arriver, il faut prendre adopter une position théorique qui puisse mettre à jour les éléments qui attestent d'un rapport à une réalité transcendante.

Tout cela met de l'avant l'importance que prend le symbolique dans la pensée de Gauchet. C'est lui qui atteste, si l'on peut dire, d'un au-delà de ce qui est donné dans l'ici et le maintenant. La structure ontologique de social n'est donc pas totalement téléologique. Si elle porte en elle-même l'idée de sa réalisation effective dans le mode du sens, dans son développement, celui d'une présence à soi qui serait plus achevée par la réduction de l'altérité radicale et le déplacement historique de cette altérité, son renversement est toujours possible car aucun pôle (liberté transcendante et déterminisme structural) n'est privilégié. L'objet, le pouvoir, demeurent toujours extérieurs au social. La perte de l'objet le neutralise en le plaçant à distance. Ce n'est pas une pure négation qui mettrait en jeu son être même, mais bien une négation déterminée qui, tout en opérant une mise à distance de l'objet, le sursume : elle l'élève en le supprimant⁹⁴. La réduction transcendante opérée par Gauchet est la mise en parenthèse de l'essence qui permet d'entrer au cœur même de l'expérience. Mais cette réflexivité ne peut jamais être complétée, sinon, on retomberait dans une position de survol par rapport au monde. On n'a donc pas accès aux essences, mais elles sont bien là à nous travailler. Tout pour-soi, toute positivité impliquent un vide, un en-soi, un au-delà de la limite. Il y a donc une médiation au sens hégélien du terme: il y a restitution du monde de l'essence au cœur même de l'expérience.

Mais attention, si la médiation est hégélienne, la position de Gauchet ne l'est pas du tout. Il n'y a pas d'épuisement de la contradiction, du paradoxe dans une finalité annoncée. Ce que Gauchet dit, c'est que le monde commence et que notre rapport à ce dernier n'est jamais fixé une fois pour toutes. La contingence des possibles est toujours corrélative à la nécessité de la médiation structurale. Le monde est donc le berceau des significations parce qu'il nous précède : nous sommes condamnés au sens ! L'éther du sens est le corps social

⁹⁴ Je réfère au concept d'*aufheben* tel que développé par Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit*.

comme corps monde, comme corps politique et historique. La pensée est toujours inachevée. Malgré le fait qu'on puisse tirer toute une dynamique grâce au postulat de l'origine, elle demeure un impensé, un point aveugle. Il n'y a pas de clôture doctrinale d'une vérité dernière. L'expérience est donc un rapport au monde, ce qui est établi, c'est une co-appartenance, ou plutôt une entre-appartenance du soi et de son altérité constitutive. Il y a donc une forte exclusion du dualisme : s'il y a dualité, ce n'est que pour résoudre les contraires et les faire échoir dans l'élément du sens et les renvoyer perpétuellement dans un mouvement dialectique. Avec tout ce qui a été dit dans ce mémoire et toutes les tentatives pour cerner le déterminisme historique de l'anthroposociologie transcendantale⁹⁵, ce rapprochement avec Hegel peut sembler risqué. Mais il semble que les éléments transcendants – l'intentionnalité et la structure signifiante, qui agissent comme condition de possibilité au social historique, permettent à l'histoire d'avoir *du* sens plutôt que de lui induire *un* sens. De plus, la structure suit un automouvement (le déplacement de l'Extériorité instituant, ou si on veut de l'Altérité), elle est *concept*⁹⁶. Elle est réflexive et lie l'irréfléchi au monde de l'expérience. Elle est immédiatement transgression de la limite entre l'en-soi et le pour-soi. Elle outrepassa la limite de l'en-soi pour toujours en faire un pour-soi. C'est en ce sens que Gauchet serait, à notre avis, hégélien et c'est en ce sens seulement que l'anthroposociologie transcendantale serait une philosophie de l'histoire : non pas comme un lien de causalité qui se joue au sein du devenir, mais bien par ce qui lie la continuité du sens au devenir discontinu du monde social-humain (il y a des ruptures dans l'histoire). L'histoire n'est pas celle d'un processus, elle est faite de rupture et de discontinuités, elle est à la fois ouverte et contingente et elle ne retrouve son unité qu'en fonction de l'impossibilité de sa saisie totale, qu'en fonction du principe de division qui permet aux humains de créer du sens de manière libre et inconsciente. C'est pour ces raisons que l'herméneutique telle que la pratique Gauchet se doit d'être ontologique et phénoménologique : elle permet de poser les faits et l'interprétation de leur sens.

⁹⁵ Notamment celles d'Emmanuel Terray, de Pierre Manent et Gilles Labelle.

⁹⁶ Hegel, G. W. F : *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Tome I, Aubier, 1941, France, P. 32.

« L'historien (...) marque le point d'inflexion à partir duquel la philosophie peut et doit ressaisir l'ombre qui la découpe à chaque instant, mais la lie cependant à son invincible continuité »

Michel Foucault – *Jean Hyppolite. 1907-1968*

Conclusion

Une question était à la base de ce mémoire, à savoir s'il existe ou non une philosophie de l'histoire cohérente chez Marcel Gauchet. De plus, dans l'affirmative nous nous demandions ce qui en déterminait le sens, c'est-à-dire s'il existait quelque chose comme une raison historique qui constitue et régule les possibles tout en déterminant leur sens. Tout le problème se situe au niveau de l'unité et de la totalité de l'histoire : y a-t-il un lien de causalité qui sous-tend la continuité historique, une causation dont les termes présents au départ dans leur multiplicité et leur particularité, seraient retrouvés et repris dans une unité synthétique à la fin de l'histoire ? Y a-t-il une finalité à l'histoire ? Y a-t-il quelque chose comme la réalisation progressive d'une liberté du sujet de l'histoire ? Ou une nécessité d'enchaînements des événements qui suit un ordre déterminé ? Le nœud du questionnement qui traverse ce mémoire s'inscrit donc dans le sillon des critiques théoriques qui attribuent au concept d'histoire élaboré par Gauchet un déterminisme structural absolu. Les analyses de Therry, de Labelle et de plusieurs autres auteurs de l'ouvrage collectif *Un Monde désenchanté ?* attribuent, à des degrés forts différents, un déterminisme historique à l'anthroposociologie transcendante. Terray et les auteurs du collectif *Un monde désenchanté ?* vont même jusqu'à soutenir la thèse selon laquelle l'histoire que trace Gauchet ne produit rien de nouveau, qu'elle effacerait toute forme de manifestation nouvelle de phénomènes politiques particuliers et événementiels au profit d'une structure qui en déterminerait totalement les possibles. La position de Labelle souligne de manière fort efficace l'influence idéaliste tout en identifiant deux devenirs contradictoires qui se jouent au sein de l'histoire : l'émergence progressive de l'autonomie et la régression de l'hétéronomie. Cette analyse, qui attribue deux téléologies contradictoires et inverses à l'histoire, a tout le mérite de faire ressortir l'ambiguïté de l'histoire et de la nécessité structurale. Mais ce faisant,

elle semble séparer la marche implacable de deux déterminismes historiques contradictoires, plutôt que de faire ressortir le caractère ouvert du devenir chez Gauchet. En dernière analyse l'histoire est toujours vue, au sein de ces lectures, comme un processus systémique qui enlève à l'évènement et au phénomène particulier toute sa part de sens propre. Le phénomène religion comme manifestation particulière de la foi ou du politique seraient soumis au joug du processus historique.

La démonstration de Terray¹ demeure la plus systématique et le meilleur exemple de critique de cet aspect de l'histoire chez Gauchet. En saisissant l'histoire tracée par Gauchet comme celle d'un processus structurel qui ramènerait toutes les manifestations du phénomène religieux à un dénominateur commun, Terray réduit le sens de l'histoire chez Gauchet au déterminisme de ce processus. Ce faisant, il range Gauchet sur le banc de l'hégélianisme et des philosophies qui attribuent une implacable raison au devenir. L'attaque est sans concession : pour Terray, le processus structurel précède et domine tout au sein de l'anthroposociologie transcendantale, il détermine tous les possibles et il possède le monopole universel de la signification. La permanence est alors celle du processus structurel dont Gauchet retrace l'histoire et l'évolution de sa forme hétéronome à sa forme autonome. En raison de l'aspect systémique de l'histoire, le sens serait réduit à celui de la finalité du processus structural. L'histoire comme totalité est alors celle de ce processus qui conduit et dirige l'action des humains. Il y a quelque chose qui les détermine et dont ils n'ont pas nécessairement conscience, ce qui rend très présente l'idée d'une réalité sous-jacente à la réalité. Seulement, il est de notre avis que cette réalité plus fondamentale, que l'on a mise au jour dans le concept de sphère idéelle, ne prend nullement la forme d'un déterminisme téléologique.

Le pari que nous avons pris ici consistait à éclairer la question de la philosophie de l'histoire à l'aide d'une analyse de la question de l'origine et des sources théoriques qui déterminent l'anthroposociologie transcendantale. Nous avons mis à jour le socle la structure ontologique du social historique chez Gauchet. Notre hypothèse voulait vérifier la justesse de

¹ Terray, Emmanuel : « Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128.

la thèse d'un processus historique de type structural qui déterminerait de manière quasi-absolue des phénomènes politiques aussi différents que le religieux primitif et la modernité politique. Notre intuition fut que braquer ainsi l'analyse sur la question de l'origine abolirait la thèse selon laquelle l'hétéronomie mènerait nécessairement à l'autonomie. N'oublions pas que le point de départ historique de Gauchet en est un de rupture et de discontinuité. Nous sommes partis de ce point de départ, à savoir que pour comprendre ce qui constitue et régule l'histoire, il est nécessaire de bien comprendre et cerner le rôle et la place de la discontinuité pure et sans appel que constitue la question de l'origine. Pour arriver à clarifier cette question de l'origine, nous avons lié l'anthroposociologie transcendantale à trois influences méthodologiques et théoriques majeures, soit la phénoménologie, le structuralisme et l'herméneutique heideggerienne.

Premièrement, nous avons démontré la racine phénoménologique du structuralisme chez Gauchet. Cet argument s'est scindé en deux volets. Tout d'abord, il a été démontré que Gauchet a poursuivi la tâche phénoménologique de la recherche d'un point de départ radical, soit la condition de possibilité de l'émergence du social. Cette recherche aura été orientée principalement par les travaux de Pierre Clastres et de Claude Lefort. En effet, ces derniers l'auront guidé dans la difficile tâche de fonder le politique en intention. C'est d'une décision qu'il découlerait et non pas du déploiement d'une nécessité historique. De plus, les travaux effectués conjointement par Lefort et Gauchet sur la question de la démocratie et de l'institution du social lui auront fourni le concept d'origine qui se retrouve à la base de l'anthroposociologie transcendantale. Pour sa part, Clastres aura fourni à Gauchet le modèle des origines, celui de la religion chez les sociétés primitives, modèle de la religion première, de l'émergence et du passage initial du sujet humain au politique.

Dans un deuxième temps, nous avons démontré que la racine phénoménologique de du structuralisme tel que le pratique Gauchet était aussi d'ordre méthodologique. En effet, la mise au jour de l'intentionnalité inconsciente et de la structure intentionnelle première demandera à Gauchet d'effectuer non pas une simple mise en parenthèse des données thétiques théoriques, mais aussi de congédier le sens vécu de la religion pour en faire ressortir la vérité structurale. Nous sommes donc devant une double mise en parenthèse qui permet la

mise à jour d'un sens autre, plus fondamental, un sens qui se joue au delà du sens premier de la religion: ontologiquement, ce sens est politique. C'est ici qu'une sphère idéelle a été rendue visible. Elle est constituée par l'intentionnalité inconsciente du sujet humain et par la structure signifiante qui émerge de ses actes signifiants. Ce qui est posé par Gauchet, c'est que nous sommes ontologiquement séparés de cette sphère, et c'est cette division qui détermine à la fois le sens des possibles et leur création, leur ouverture. Indétermination et détermination des possibles se côtoient toujours dans cette sphère, ce qui, comme l'a démontré Gilles Labelle avec des arguments forts différents, donne à l'histoire une forte ambiguïté. Cette tension est maintenue d'un bout à l'autre du *Désenchantement du monde*. La sphère idéelle est synchrone au déploiement diachronique de l'histoire, elle donne à l'histoire sa synchronicité. Il y a toujours quelque chose qui dépasse le sens historique premier chez Gauchet, il y a un sens autre et plus fondamental qui se joue au sein de l'histoire et il vient de cet absolu terrestre, de cette transcendance qui se joue dans l'immanence.

En opérant cette articulation, nous avons mis à jour un principe de cohérence, celui de division — qui est un principe structurel — et qui serait inhérent à ce qui donne une impulsion initiale radicale à l'histoire, l'intentionnalité. C'est ce principe qui permet de lier par le sens les grandes discontinuités historiques entre les sociétés qui ont un État et celles qui n'en ont pas. Si le concept d'histoire vise une saisie de l'histoire dans sa totalité chez Gauchet, c'est par le sens qu'on peut la déchiffrer et non par une causalité déterministe. C'est ce principe de division qui unit les ruptures et discontinuités historiques par le sens : il donne sa cohérence et sa continuité à l'histoire et permet de comprendre ce qui lie et sépare les sociétés qui se pensent sous la figure de l'hétéronomie et celles qui se pensent sous la figure de l'autonomie. En l'origine serait posé ce principe de division qui se trouve en fait à être la *loi d'airain de l'histoire* au sein de l'anthroposociologie transcendantale. Notre travail a consisté à démontrer les racines philosophiques de cette loi de la division, à tracer les contours de ses implications et à délimiter la sphère idéelle et abstraite qui la constitue. Notre démarche n'a pas consisté à déterminer la liberté du sujet de manière substantielle ou de comprendre la causalité comme liberté, mais bien de poser les bornes et de délimiter l'abstraction du jugement synthétique *a priori* de la perspective historique gauchetienne, c'est à dire le jugement selon lequel cette perspective pose une intentionnalité à laquelle nous

n'avons pas accès comme commencement de l'histoire du monde social-humain. Le mystère qui entoure l'absolu terrestre qu'est l'intentionnalité inconsciente, les questions qu'il laisse ouvertes, nous fait quitter le monde de l'immanence radicale tel que Foucault l'a tracé, ce monde social sans dehors, totalement déterminé par le conflit. Les ruptures historiques ne sont plus de pures discontinuités mues par la seule emprise du hasard. L'histoire, malgré ses discontinuités, retrouve son invincible continuité et son implacable unité.

Cette Loi de la division détermine les bases de la réflexion gauchetienne sur l'histoire, le sujet et son expérience. Le cadre conceptuel est en fait un triptyque formé par l'intention, la structure et l'herméneutique. Il permet de penser la loi de la division - loi à la fois constitutive et régulatrice de l'histoire – qui détermine les expériences politiques possibles pour le sujet humain. À ce stade, on pourrait affirmer qu'au sein de l'histoire telle que tracée par Gauchet, il y a primauté de la Loi, que le concept d'histoire est déterminé par la Loi de la division. C'est en fonction de cette Loi de la division que l'histoire est une expérience du sens, Loi dont la compréhension prend ses racines dans la phénoménologie, le structuralisme et l'herméneutique. L'analyse historique du phénomène de la religion chez les primitifs est un cas limite du politique, un cas dans lequel le sens et la possibilité de sa transformation sont posés dès l'origine. L'expérience chez Gauchet c'est l'articulation au sein de la Loi de la division, d'une logique systémique structurale et de l'institution humaine qui procède de l'intention. Et c'est exactement là le nœud du problème posé par la cohabitation d'un déterminisme fort et d'une liberté dernière, nœud qui sera résolu par la tonalité herméneutique de l'anthroposociologie transcendante.

Le concept d'histoire chez Gauchet fait appel à l'herméneutique, à une interprétation, un déchiffrement de l'institution du social par laquelle le sujet humain se figure ce qui lui échappe et se divise pour exister et faire l'expérience du monde². Sauf dans quelques textes de jeunesse, Gauchet n'a jamais été explicite sur cette question de l'origine par laquelle il tente d'interpréter le passage au politique du sujet humain social, tout en réfutant les thèses du déterminisme historique et de l'implacable marche de la nécessité. Il ne fait que poser le

² À ce sujet, nous suggérons le texte fondamental sur la méthode historique de Gauchet dans Gauchet, Marcel : « L'unification de la science historique » dans *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Collection Points – histoire, Éditions du Seuil, Paris, pp. 9-39, 2002.

sens universel du monde social-humain dans le creuset de cet acte unique du sujet humain, acte grandiose et créateur, source d'une histoire qui peut être désormais saisie dans son unité et sa totalité via la Loi de la division. Cette origine terrestre et immanente est posée par Gauchet, mais elle se situe toutefois au-delà de tout *logos*. Il y a donc une limite au *logos* et c'est grâce à la scission qu'elle pose qu'une unité historique peut être saisie dans l'élément du sens. Rappelons qu'il n'y a pas un sens à cette histoire : elle a *du sens*. C'est la fonction de la question de l'origine de poser cette limite au *logocentrisme* et au rationalisme propre aux philosophies de l'histoire hégélo-marxiennes. Nul ne saurait saisir l'origine dans son absence (nous n'y avons pas accès), mais nul ne peut la nier (nous sommes là). Nous avons démontré qu'au sein de la philosophie de l'histoire tel que la pratique Gauchet, tout se joue comme le mécanisme du retour du refoulé : l'histoire est celle du lent retour de ce qui avait été refusé par le sujet-humanité, soit sa liberté première.

Au-delà de cette abstraction du commencement, la mise au jour de la Loi de la division et de son effectuation à l'origine a montré la centralité du problème du devenir spéculatif chez Gauchet. Ce problème du devenir n'a pu être saisi qu'en mettant en relation l'abstraction de la sphère idéale synchrone avec le développement diachronique et spéculatif de l'histoire³. Abstraction et spéculation peuvent se conjuguer au sein de l'anthroposociologie transcendantale. Cette idée de réalité sous-jacente au réel, cette vérité abstraite plus fondamentale à interpréter, cette transcendance qui se joue au sein de l'immanence est centrale à l'anthroposociologie transcendantale. Nos analyses ont montré que les problèmes du devenir et de la nécessité sont au cœur de cette théorie. La loi de la division donne à l'histoire sa cohérence et son unité, mais il semble qu'aux yeux de certains, elle déterminerait totalement l'histoire et le sujet humain. Comme il été discuté, dans les faits, cette loi agit tout autrement. Aucune synthèse totale et absolue ne peut être effectuée à partir de cette loi. Si la recherche de sens au sein de l'histoire demande à Gauchet de congédier et de mettre à plat un sens phénoménal premier qui en cacherait un autre plus fondamental, on ne peut affirmer que la Loi est et agit comme un principe de causalité. Il n'y a pas de développement historique progressif : le politique est, et ce dès l'origine, pleinement constitué au sein des sociétés

³ Rappelons ici les invectives de Hegel qui accusait Kant de faire de la philosophie abstraite : les essences n'y seraient que de pures idées que la raison ne peut saisir. La philosophie spéculative de Hegel aura eu pour but de briser cette limite de la raison pure.

primitives. Autonomie et hétéronomie ont un sens contigu : séparés, ils sont simultanément semblables au sens ou ils représentent deux manières différentes d'organiser le même rapport à la division. Si la modernité politique est l'exception dans l'histoire du monde social-humain, elle n'est nullement une réalisation plus complète et plus mature du phénomène politique. La société primitive n'est pas un phénomène politique immature et imparfait qui serait nécessairement voué à devenir plus parfait dans le développement historique. L'histoire n'est pas celle d'un progrès, d'une perfection progressive de ce qui était de prime abord amputé d'une maturité toujours à venir, c'est plutôt celle du retour d'un refoulé : l'autonomie et le pouvoir-être qui lui est propre. Dès son émergence, le politique est déjà pleinement constitué au sein des sociétés primitives. Pas de phases de développement, pas de progrès : la structure de division est là dès le départ et elle constitue pour ainsi dire l'essentiel d'une condition politique, qui est une condition permanente des sociétés humaines. L'histoire n'est pas celle du développement progressif de la structure, mais bien celle de son simple déplacement. C'est ce déplacement qui permet d'attribuer des phases à l'histoire. Mais en dernière analyse, la Loi de division est immuable.

La reprise du projet structuraliste qui est faite par Gauchet pose plusieurs questions en ce qui a trait à l'histoire. En faisant appel à l'intentionnalité inconsciente d'un sujet humain, Gauchet semble prendre ses distances avec le paradigme du langage qui caractérisait jusqu'alors le structuralisme. La surdétermination de la structure langagière sur les sujets semble s'ouvrir et le déterminisme s'atténuer. Mais ce gain n'est obtenu qu'au prix d'introduire une tension extrême au sein de ce qui est, à notre avis, le problème fondamental et central à la philosophie de l'histoire chez Gauchet : celui du devenir. L'analyse du passage au politique a démontré la centralité et la difficulté que pose cette question. Toute la tension entre l'ouverture des possibles et leur détermination structurale se joue au sein de cette question. Mais il y aurait chez Gauchet un autre devenir que le devenir historique. L'analyse de la tonalité herméneutique a clairement démontré la convergence herméneutique du transcendantal : si ce noyau dur transcendantal demeure insaisissable, il permet l'émergence du sens. C'est pour cette raison que l'on peut affirmer que le sens est appréhendé par le sens que rend possible ce noyau dur. Sans la limite que pose l'origine, le sens paraît impossible. Nous retrouverions donc deux types de devenirs dans l'anthroposociologie transcendantale :

le devenir qui est en jeu au sein de l'histoire et le devenir interprétatif de l'histoire. Pour comprendre la manière dont se joue le sens au sein de cette histoire, il faut non seulement admettre ces deux types de devenir, mais il faut aussi les mettre en relation. Il faut les maintenir de manière constante et conjointe. C'est ce rapport au sens qui permet à Gauchet de concilier la liberté des moments advenus dans l'histoire à la nécessité d'un implacable devenir historique qui enchaîne et lie les événements au sein de l'ordre créé par la loi structurale. Contrairement à ce que disent la plupart des commentateurs qui ont analysé la philosophie de l'histoire chez Gauchet, nous affirmons que cet ordre n'est jamais totalement déterminé, le devenir est toujours ouvert. Mais une fois de plus une tension apparaît entre le devenir et la loi de la division. Cette analyse pourrait nous laisser croire que le devenir est plus fondamental que la loi structurale, qu'il est le mode sur lequel se joue la tonalité structurale chez Gauchet. Il apparaît maintenant comme l'élément qui permet la cohabitation de la liberté dernière de l'intention signifiante et du déterminisme de la loi structurale qui en découle. Si la loi de la division est le fond du sens qui se joue dans l'histoire, le devenir lui est le fond de l'histoire elle-même, et c'est en ce sens qu'il y a une philosophie de l'histoire chez Marcel Gauchet.

Bibliographie

Assoun, Paul-Laurent : *Lacan*, collection Que Sais-je, PUF, Paris, 2003

Borsh-Jacobsen, Mikkel : *Lacan, Le Maître Absolu*, Coll. Champs, Éd. Flammarion, 340 pp., Paris, 1995.

Cantin, Serge : « Aux sources du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie. » Dans *Sciences Religieuses*, pp. 495-511, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005.

Clastres, Pierre : *La Société contre l'État*, Les Éditions Minuit, Coll. Critique, Paris, 1974.

Couture, Yves : « Hétéronomie et Démocratie » dans *Sciences Religieuses*, pp. 445-467, Vol. 34, No 3-4, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 2005.

Da Silva-Charrak, Clara : *Merleau-Ponty – Le Corps et le Sens*, Coll. Philosophies, PUF, Paris, 153 pp. 2005.

Descombes, Vincent : *Le Même et l'Autre, quarante-cinq ans de philosophie en France (1933-1978)*, Collection « Critique », Les Éditions de Minuit, 224 pp., Paris, 1979.

Dey, Tarcy : « Archéologie ou Phénoménologie du Religieux? », dans *La Nouvelle Revue Française*, No. 393, pp. 69-77, 1985.

Di Giovanni, George : « Mataphysics and History in Hegel » dans *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 26, No. 1, March 1996, 124-132.

Dreyfus. Hubert L., Rabinow, Paul : *Michel Foucault – Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Second Edition, 1983.

Eco, Umberto : *Le Signe*, Coll. Le livre de Poche/Biblio Essais, Éd. Labor, 276 pp., 1980, 1989 pour la traduction française.

Foucault, Michel : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » dans *Dits et Écrits I*, 1954-1976, Quarto, Gallimard, 2001, pp. 1006-1024.

Foucault, Michel : « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie », dans *Dits et Écrits I*, 1954-1976, Quarto, Gallimard, 2001, pp. 724-759

Foucault, Michel : « Nietzsche, Freud, Marx », dans *Dits et Écrits I*, 1954-1976, Quarto, Gallimard, 2001, pp. 592-607

Foucault, Michel : « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et Écrits II*, 1976-1988, Quarto, Gallimard, 2001, pp. 1040-1062.

Foucault, Michel : *Les mots et les choses – Un archéologie des sciences humaines*, NRF, Gallimard, Paris, 1966.

Foucault, Michel : *L'archéologie du savoir*, NRF, Gallimard, Paris, 1969.

Freud, Sigmund : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Petite bibliothèque Payot, Paris.

Freud, Sigmund : *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Coll. Idées, NRF, Éditions Gallimard, 188 pp., Paris, 1962

Gauchet, Marcel : *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1985.

Gauchet, Marcel : *La Condition historique*, Gallimard, Ed. Stock, Paris, 482 pp., 2003.

Gauchet, Marcel : *La Condition politique*, Coll. Tel, Éd. Gallimard, Paris, 557 pp., 2005.

Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique I », *Textures*, Vol. 4, No 5, pp. 115-156, 1973.

Gauchet, Marcel : « Freud : Une Psychanalyse ontologique II », *Textures*, Vol. 6, No 7, pp. 69 - 112, 1973.

Gauchet, Marcel : *L'inconscient cérébral*, La librairie du XXe siècle, Éditions du Seuil, Paris, 1992.

Gauchet, Marcel : « La Dette du sens et les racines de l'État », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, pp 45-89, 2005.

Gauchet, Marcel : « Politique et société : la leçon des sauvages », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, pp 91-180, 2005.

Gauchet, Marcel : « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire », dans *La Condition politique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, pp 181-203, 2005.

Gauchet, Marcel : « Sur La Religion, un échange avec Paul Valadier », dans *La Démocratie contre elle-même*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, pp 67-90, Paris, 2005.

Gauchet, Marcel et Swain, Gladis : *La Pratique de l'esprit humain*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 519 pp., 1980 et 2007 pour la préface.

Gauchet, Marcel : « Pour une autre histoire de la folie », dans *Dialogue avec l'insensé* de Gladis Swain, Coll. NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1994.

Gauchet, Marcel : *Un Monde désenchanté?*, Pocket, Les Éditions de l'Atelier, Les Éditions Ouvrières, 346 pp., Paris, 2007.

Gauchet, Marcel : *La Religion dans la démocratie*, Coll. Folio Essais, Éd. Gallimard, 175 pp., 1998.

Gauchet, Marcel : « Contre le nominalisme historien, À propos de « Foucault révolutionne l'histoire » de Paul Veyne », dans *Information sur les sciences sociales*, 25, 2, 1986, pp. 401-419.

Gauchet, Marcel : « L'unification de la science historique » dans *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Collection Points – histoire, Éditions du Seuil, Paris, pp. 9-39, 2002.

Gauchet, Marcel, Ferry, Luc : *Le Religieux après la religion*, Coll. Biblio Essais, Le livre de Poche, Ed. Grasset et Frasnelle, 2004.

Gauchet, Marcel et Lefort, Claude : « Sur la Démocratie : le politique et l'institution du Social », dans *Textures*, No. 2-3, pp. 7-78, Paris, 1971.

Grondin, Jean : *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Coll. Épiméthée, PUF, 1987.

Hegel, G.W. F. : *La Phénoménologie de l'esprit I et II* (Trad. Jean Hyppolite), Bibliothèque Philosophique, Éditions Aubier Paris, 1941.

Hegel, G. W. F. : *La Raison dans l'histoire*, Bibliothèque 10/18, Paris, 1955.

Heidegger, Martin : *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985

Heidegger, Martin : *Introduction à la métaphysique*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1967.

Heidegger, Martin : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, NRF, Éditions Gallimard, Paris, 1987.

Heidegger, Martin : « Lettre à Richardson » dans *Questions III et IV*, Editions Gallimard, Paris,

Hentsch, Thierry : *Introduction aux fondements du Politique*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 1997.

Hentsch, Thierry. *La Croyance, premières réflexions*, « L'idée de progrès en matière de religion », pp.16-25, Édition Bréal, Rosny-sous-Bois, 2003.

Hentsch, Thierry : *La mer, la limite*, Hélio trope et Conjonctures, Montréal, 2006.

Husserl, Edmond : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

Husserl, Edmond : *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Collection Épiméthée, PUF, Paris, 136 pp., 1970.

Juranville, Alain : *Lacan et la Philosophie*, Coll. Essais Débats, Éd. Quadrige/PUF, 495 pp., Paris, 1984.

Kant, Emmanuel : *Critique de la Raison Pure*, Coll. Folio/Essais, Éd. Gallimard, 1018 pp., 1980.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1947.

Lacan, Jacques : « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. » Dans *Écrits I*, pp. 92-100, Paris, Éditions Du Seuil, 1^{ère} éd. nov. 1966, 1999 pour cette édition.

Lacan, Jacques : « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits II*, Collection Points, Édition du Seuil, Paris, 1971, pp. 43-102

Labelle, Gilles : « « Institution symbolique », « Loi » et « Décision sans sujet ». Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet? », Dans *Religion, modernité et démocratie*, en dialogue avec Marcel Gauchet, sous la directions de François Nault, Presse de l'université Laval, 2008, pp. 61 à 88.

Lefort, Claude : « Permanence du théologopolitique? » Dans *Essais sur le politique*, XIX-XXe siècles, Édition du Seuil, Paris, 1986.

Lefort, Claude : *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Éditions Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1978.

Lumsden, Simon : « Satisfying the demand of Reason : Hegel's Conceptualisation of Experience », *Topoi*, No 22, 41-53, 2003.

Lyotard, Jean-François : *La Phénoménologie*, Coll. Que Sais-je, PUF, Paris, 1954, 2004 pour la 14^e édition.

Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Le Christianisme et la cité moderne. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 95-101, Paris, 1986.

Manent, Pierre et Gauchet, Marcel : « Comment traiter de la religion. Discussion », dans *Esprit*, No 4-5, pp. 201-212, Paris, 1986.

Merleau-Ponty, Maurice : *Éloge de la philosophie*, Folio Essai, Éd. Gallimard, 308 pp. Paris, 1953 et 1960.

Merleau-Ponty, Maurice : *Le Visible et l'invisible*, Coll. Tel, 359, Éd. Gallimard, 359 pp. Paris, 1964.

Moyn, Samuel : « Savage and modern liberty – Marcel Gauchet and the origins of new french thought » dans *European Journal of Political Theory*, Vol. 4, No 2, Sage Publications Ltd, London,

Mongin, Olivier : « Quand la religion s'éclipse » dans *Esprit*, No 10, pp. 34-49, Paris, 1985.

Ogilvie, Bernard : *Lacan, la formation du concept de sujet*, PUF, Philosophie, Paris, 1987.

Revault d'Allones, Myriam : *Merleau-Ponty – La Chaire du politique*, Coll. Le Bien Commun, Éd. Michalon, 123 pp., Paris, 2001.

Ricoeur, Paul : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Collection Points, Édition du Seuil, Paris, 1965.

Safouan, Moustafa : *Qu'est-ce que le structuralisme? 4. Le Structuralisme en Psychanalyse*, Coll. Points, Editions du Seuil, 92 pp., Paris, 1968.

Sperber, Dan : *Qu'est-ce que le structuralisme? 3. Le Structuralisme en Anthropologie*, Coll. Points, Editions du Seuil, 122 pp., Paris, 1968.

Taylor, Charles : *Human agency and language, philosophical papers I*, Cambridge University Press, 292 pp., 1985.

Terray, Emmanuel : « Sur le Désenchantement du monde de Marcel Gauchet », dans *Le Genre Humain*, No. 23, 1991, pp. 109-128.

Wahl, François : *Qu'est-ce que le structuralisme? 5. Philosophie*. Coll. Points, Editions du Seuil, 192 pp., Paris, 1968.